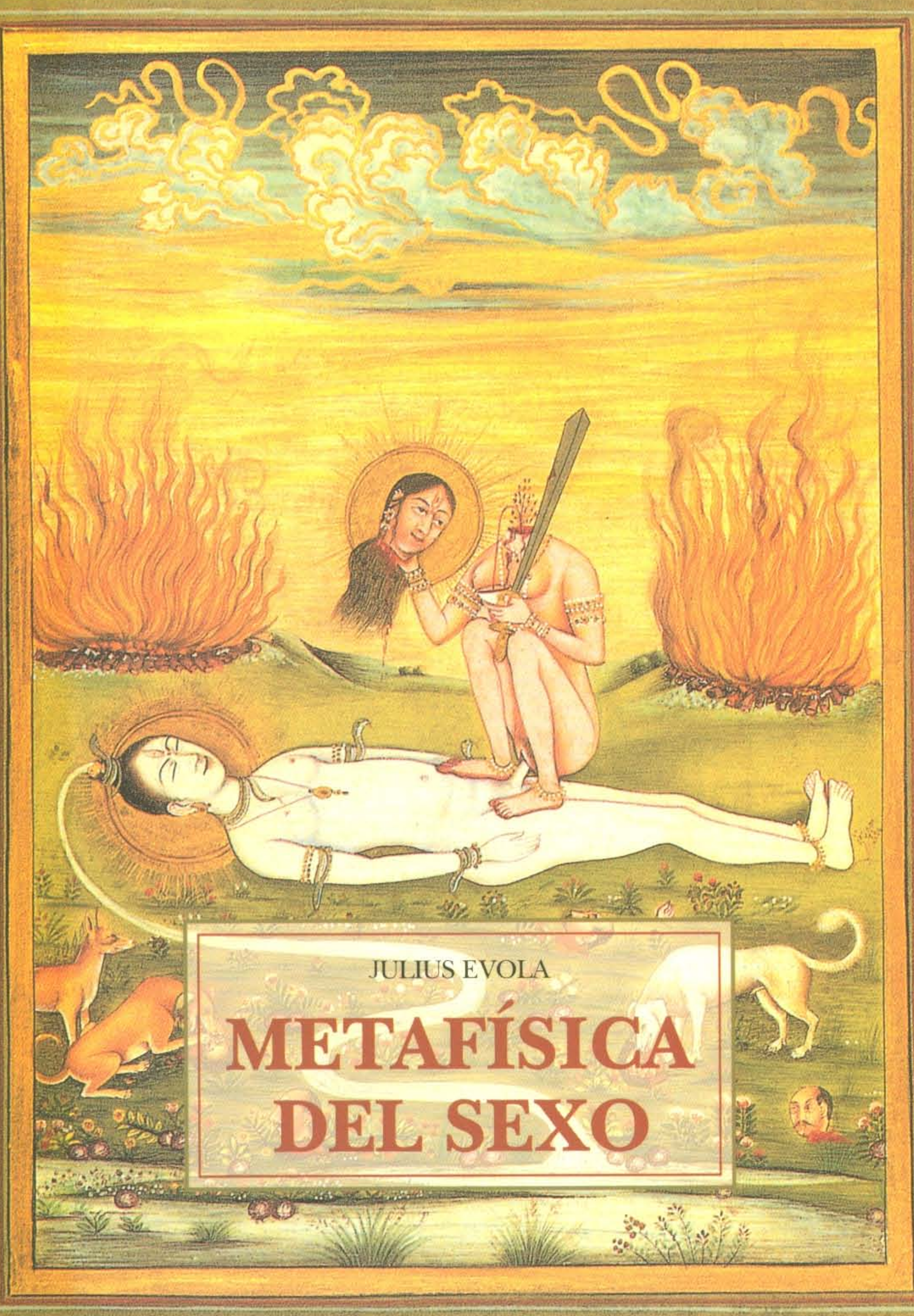


JULIUS EVOLA

METAFÍSICA DEL SEXO

METAFÍSICA DEL SEXO

JULIUS EVOLA

METAFÍSICA DEL SEXO

Traducción
de
Francesc Gutiérrez

SOPHIA PERENNIS

SOPHIA PERENNIS
47

José J. de Olañeta, Editor
Apartado 296 - 07080 Palma de Mallorca

ISBN: 84-7651-610-X
Depósito legal: B-33.002-1997

Impreso en Liberduplex, S.L. - Barcelona
Printed in Spain

Índice

Capítulo segundo
METAFÍSICA DEL SEXO

Apéndice al Capítulo segundo

Capítulo tercero
FENÓMENOS DE TRASCENDENCIA EN EL AMOR PROFANO

Apéndices al Capítulo tercero

Capítulo cuarto
DIOSES Y DIOSAS, HOMBRES Y MUJERES

Capítulo quinto
SACRALIZACIONES Y EVOCACIONES

Apéndices al Capítulo quinto

Capítulo sexto
EL SEXO EN EL ÁMBITO DE LAS INICIACIONES Y DE LA MAGIA

Introducción

1. *Delimitación del tema*

El título del presente libro requiere una precisión por lo que respecta al término «metafísica». Esta palabra se empleará aquí en dos sentidos. El primero es bastante corriente en filosofía, donde por «metafísica» se entiende la búsqueda de los principios y de los significados últimos. Una metafísica del sexo será por tanto el estudio de lo que, desde un punto de vista absoluto, significan, ya los sexos, ya las relaciones basadas en los sexos. Este tipo de estudio tiene escasos antecedentes. Tras haber citado a Platón, y si prescindimos de algunas alusiones que se encuentran en autores más o menos contemporáneos del Renacimiento, desde las teorías de Boehme y de ciertos místicos heterodoxos inspirados en su obra, hasta Franz von Baader, se llega enseguida a Schopenhauer, y luego ya no se puede mencionar más que a Weininger y en cierta medida a Carpenter, Berdiaiev y Klages. En la época moderna, y más todavía en nuestros días, se han multiplicado endémicamente los enfoques del problema de los sexos desde el punto de vista antropológico, biológico, sociológico, eugénico y, el último en llegar, psicoanalítico. Incluso se ha acuñado un término para denominar este tipo de estudios, la «sexología». Pero todo ello tiene poco o nada que ver con una metafísica del sexo. Aquí, como en todos los demás ámbitos, el estudio de los significados últimos no ha interesado a nuestros contemporáneos, o bien les ha parecido incoherente y superado. Se ha creído alcanzar algo más importante y más serio manteniéndose, por el contrario, en el plano empírico y más estrechamente humano; eso, cuando no se ha concentrado la atención directamente en los subproductos patológicos del sexo.

Esto vale también, en gran medida, para los autores de ayer y de hoy que han tratado del amor más que específicamente del sexo. Se han limitado esencialmente al plano psicológico y a un análisis genérico de los sentimientos. Incluso lo que han publicado al respecto algunos autores como Stendhal, Bourget, Balzac, Soloviev o Lawrence atañe bien poco a los significados más profundos del sexo. Por lo demás, la referencia al «amor» –dado lo que en nuestros días se entiende generalmente por este término, y también a causa del desfase de tipo sobre todo sentimental y romántico que la experiencia ha sufrido en la mayoría de las personas– no podía dejar de crear un equívoco, ni dejar de restringir la búsqueda a un marco limitado y más bien banal. Sólo aquí y allá, y casi diríamos que por casualidad, alguien se ha acercado a lo que tiene que ver con la dimensión profunda, o dimensión metafísica, del amor, en su relación con el sexo.

Pero en este estudio la palabra «metafísica» se entenderá igualmente en otro sentido, que no carece de relación con su etimología, puesto que la «metafísica» designa en sentido literal la ciencia de lo que va más allá de lo físico. Este «más allá del plano físico», sin embargo, no remitirá a conceptos abstractos o a ideas filosóficas, sino a lo que como posibilidad de experiencia no sólo física, como experiencia transpsicológica y transfisiológica, resulta de una doctrina de los estados múltiples del ser, de una antropología que no se detiene, como la de los tiempos más recientes, en el simple binomio alma-cuerpo, y que conoce en cambio modalidades «sutiles» e incluso trascendentes de la conciencia humana. Este tipo de conocimiento, terreno desconocido para la mayoría de nuestros contemporáneos, forma parte integrante de las antiguas disciplinas y tradiciones de los pueblos más diversos.

De él obtendremos, pues, puntos de referencia para una metafísica del sexo entendida en el segundo sentido de la expresión: para delimitar todo aquello que, en la experiencia del sexo y del amor, conduce a un cambio de nivel de la conciencia corriente, «física», y a veces incluso a cierta superación de los condicionamientos del yo individual y al afloramiento o inserción momentánea, en la conciencia, de modos de ser de carácter profundo.

Que en toda experiencia intensa del *eros* se establece un ritmo distinto, que hay una corriente distinta que impregna y que transporta, o que suspende, las facultades corrientes del individuo humano, que se producen aberturas a un mundo distinto, todo eso es algo que se ha sabido o presentido desde siempre. Pero en aquellos que son los sujetos de esa experiencia falta casi siempre una sensibilidad sutil suficientemente desarrollada para poder captar algo más que las emociones y sensaciones que los sobrecogen; no tienen ninguna base para orientarse cuando se producen los cambios de nivel de que hemos hablado.

Por otra parte, a los que convierten la experiencia sexual en estudio científico, refiriéndose para ello a otros y no a ellos mismos, no se les presentan las cosas más favorablemente en lo que se refiere a una metafísica del sexo comprendida en ese segundo sentido particular. Las ciencias que están en condiciones de proporcionar

referencias adecuadas para explorar esas dimensiones potenciales de la experiencia del *eros* se han perdido casi del todo. Por eso han faltado los conocimientos necesarios para definir, en términos de *realidad*, los contenidos posibles de lo que habitualmente se vive de manera «irrealista» al reducir lo no humano a la exaltación de ciertas formas puramente humanas como la pasión y el sentimiento: simple poesía, lirismo, romanticismo idealizante y cursilería de todas las cosas.

Estas observaciones se refieren al campo erótico que podemos llamar profano, que es prácticamente el único que conocen el hombre y la mujer del Occidente moderno, y también el único que tienen en consideración los psicólogos y los sexólogos de nuestros días. Cuando indiquemos los significados más profundos que se esconden en el amor en general e incluso en el acto crudo que lo expresa y lo realiza –ese acto en el que «se forma un ser múltiple y monstruoso», en el que se diría que hombre y mujer «buscan humillar, sacrificar todo cuanto hay en ellos de hermoso», en palabras de Barbusse–, tal vez la mayoría de los lectores no se reconozcan en todo ello y piensen que no se trata más que de interpretaciones completamente personales, imaginarias y arbitrarias, abstrusas y «herméticas».

Las cosas sólo tendrán esta apariencia para los que consideren absoluto lo que por regla general observan en nuestros días a su alrededor, o bien lo que experimentan ellos mismos. El mundo del *eros*, sin embargo, no ha comenzado en nuestra época, y no hay más que referirse a la historia, a la etnología, a la historia de las religiones, a la sabiduría de los Misterios, al folklore y a la mitología para darse cuenta de que hay formas del *eros* y de la experiencia sexual en las que se reconocieron e integraron unas posibilidades más profundas, y en las que se ponían suficientemente de relieve unos significados de orden transfisiológico y transpsicológico como los antes citados. Este tipo de referencias, bien establecidas y unánimes en las tradiciones de civilizaciones sin embargo muy distintas, permitirán rechazar la idea que pretende que la metafísica del sexo es un simple capricho. Lo que hay que concluir es otra cosa: habrá que decir más bien que, como por atrofia, algunos aspectos del *eros* han pasado a estado latente, se han vuelto indiscernibles en la aplastante mayoría de los casos y que de ellos no quedan, en el amor sexual corriente, más que rastros e indicios. De modo que, para poder ponerlos de relieve, hace falta una integración, un proceso análogo al que en las matemáticas representa el paso de la diferencial a la integral. En efecto, no es verosímil creer que en las formas antiguas del *eros*, a menudo sagradas o iniciáticas, hay algo inventado o añadido que no existía en absoluto en la correspondiente experiencia amorosa; no es verosímil pensar que se hacía de esta experiencia un uso para el que no se prestaba en modo alguno, ni siquiera virtualmente y en principio. Mucho más verosímil es que esa experiencia, a lo largo de las épocas, en cierto sentido se ha ido degradando, empobreciendo, ensombreciendo o perdiendo profundidad en la gran mayoría de hombres y mujeres pertenecientes a un ciclo de civilización esencialmente orientado a la materialidad. Se ha dicho con mucha razón que «el hecho de que la humanidad haga el amor como

lo hace más o menos todo, o sea estúpida e inconscientemente, no impide que el misterio siga conservando toda su dignidad» [1]. Carece de sentido, por lo demás, objetar que ciertas posibilidades y ciertos significados del *eros* no se han observado más que en casos excepcionales. Son precisamente esas excepciones de hoy (que además hay que referir a lo que en otro tiempo tenía un carácter claramente menos esporádico) las que proporcionan la clave para comprender el contenido potencial, profundo e inconsciente, incluso de lo profano y de lo no excepcional. Aunque en el fondo sólo se refiere a las variedades de una pasión de tipo profano y natural, tiene razón Mauclair cuando dice: «En el amor se llevan a cabo los gestos sin reflexionar, y su misterio sólo es claro para una ínfima minoría de seres... En la masa innumerable de seres de rostro humano hay muy pocos hombres: y de entre esta selección hay muy pocos que penetren el significado del amor» [2]. Aquí, como en cualquier otro ámbito, el criterio estadístico no tiene ningún valor. Podemos dejarlo para métodos triviales como el empleado por Kinsey en sus famosos informes sobre el «comportamiento sexual del macho y la hembra de la especie humana». En un estudio como el nuestro, es la excepción lo que tiene valor de «regla», en el sentido superior del término.

A partir de ahí, ya podemos delimitar los ámbitos en los que se centrará nuestro estudio. El primer campo será el de la experiencia erótico-sexual en general, o sea del amor profano tal como pueden conocerlo también cualquier hombre y cualquier mujer, y buscaremos en él «indicios intersticiales» de algo que, virtualmente, lleva más allá del simple hecho físico y sentimental. El estudio puede arrancar de numerosas expresiones constantes del lenguaje de los amantes y de formas recurrentes de su comportamiento. Esta materia, pues, nos la proporciona la vida de cada día. Basta considerarla con otra luz para que, de lo que parece más estereotipado, más trivial y vacío, podamos extraer ciertas indicaciones interesantes.

También en lo que se refiere a la fenomenología del amor profano, pueden recogerse otros materiales en novelistas y dramaturgos: es sabido que en la época moderna sus obras tienen por tema casi exclusivo el amor y el sexo. Por regla general, esta producción puede tener también cierto valor de testimonio, de «documento humano», porque la materia prima de la creación artística está constituida habitualmente por una experiencia personal efectivamente vivida, o al menos tendencial. Y lo que además presenta para merecer el nombre de arte –en lo que hace sentir, decir o hacer a los distintos personajes– no siempre se reduce a la ficción y la imaginación, sino que por el contrario puede tratarse de integraciones, de amplificaciones e intensificaciones en las que se ilumina claramente lo que en la realidad –en la experiencia personal del autor o de otros individuos– se ha presentado de manera solamente incompleta, muda, o a modo de conato. Pueden buscarse, pues, en el arte y la novela,

1. J. Péladan, *La Science de l'Amour (Amphithéâtre des sciences mortes)*, Paris, 1911, p. 102.
2. C. Mauclair, *Essais sur l'amour II. La magie de l'amour*, Paris, 1918, p. 236.

materiales suplementarios que hay que considerar objetivos y que a menudo conciernen a formas ya diferenciadas del *eros*.

Pero la búsqueda de materiales tropieza con dificultades particulares cuando se trata de datos que se refieren a un ámbito importante para nuestro estudio, que es el campo de los estados que se manifiestan durante el apogeo de la experiencia erótico-sexual, durante el acoplamiento. La literatura, en este caso, no ofrece demasiado. Hasta hace poco había el veto del puritanismo. Pero incluso en las novelas modernas más atrevidas predomina lo trivial y lo vulgar sobre la materia que podría resultar utilizable para lo que aquí nos interesa.

De la propia literatura pornográfica clandestina se puede sacar bien poco. Fabricada esencialmente para excitar a los lectores, es terriblemente pobre en lo que se refiere, no a los hechos y escenas descritas, sino a las correspondientes experiencias interiores: cosa lógica por otra parte, pues esta literatura está generalmente privada de toda autenticidad.

En cuanto a la posibilidad de recoger materiales directamente, se encuentra aquí una doble dificultad, subjetiva y objetiva. Subjetiva porque, no ya con extraños, sino con la propia pareja masculina o femenina se rehúye hablar con exactitud y sinceridad de lo que se experimenta en las fases más exaltadas de la intimidad corporal. Y dificultad objetiva porque esas fases corresponden muy a menudo a formas de conciencia reducida (y es lógico que sea así en la mayoría de las personas), hasta el punto de que cabe que no se recuerde lo que se ha sentido, y ni siquiera lo que se ha dicho o hecho en esos momentos, cuando éstos se desarrollan en sus formas más interesantes. Hemos podido constatar, precisamente, que los momentos cumbre de la sexualidad, extáticos o frenéticos, suelen coincidir con interrupciones más o menos profundas de la conciencia en los amantes, de donde éstos vuelven en sí como vaciados; o bien lo que es pura sensación o emoción paroxística termina por confundirlo todo.

Gracias a su profesión, los neurólogos y los ginecólogos se encuentran teóricamente en una situación muy favorable para reunir materiales útiles, si supiesen cómo orientarse y se interesasen por este campo. Pero no es este el caso. Con extremo buen gusto, la escuela positivista del siglo pasado llegó a publicar fotografías de órganos genitales femeninos para establecer peregrinas correspondencias entre mujeres delincuentes, prostitutas y mujeres de las poblaciones salvajes. Pero presentar una colección de testimonios de tipo introspectivo sobre la experiencia interior del sexo parece no tener ningún interés para ellos. Por lo demás, cuando en este campo intervienen pretensiones científicas, «sexológicas», los resultados suelen dar en general muestras de una incompetencia más bien grotesca: y es que aquí, como en otros campos, la condición previa para comprender una experiencia es conocerla ya personalmente de manera adecuada. Havelock Ellis [3] ha destacado con razón que «las mujeres que, muy seria y muy sinceramente, escriben libros sobre estos problemas [sexuales] son

3. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. III, Philadelphia, 1909, p. VII.

a menudo las últimas a las que habría que dirigirse como individuos representativos de su sexo: las que más saben son las que menos han escrito». Diremos más: las que más saben son las que no han escrito nada en absoluto, y la cosa, naturalmente, vale también en gran medida para los hombres.

Finalmente, en cuanto al ámbito del *eros* profano, debemos repetir que la disciplina que más recientemente ha hecho del sexo y de la *libido* una especie de idea fija, o sea el psicoanálisis, no nos interesará demasiado debido a los objetivos de este estudio. Sólo podrá ofrecernos indicaciones útiles de manera episódica. Por regla general, sus investigaciones se han visto falseadas desde el punto de partida por sus propios prejuicios y por su concepción absolutamente desviada y contaminadora del ser humano. Incluso puede decirse que precisamente porque hoy el psicoanálisis, mediante una inversión casi demoníaca, ha puesto de relieve una primordialidad infrapersonal del sexo, hay que oponerle otra primordialidad, metafísica, de la cual es degradación la primera: esa es la intención fundamental de este libro.

Todo esto, pues, en el ámbito de la sexualidad corriente, diferenciada o no, la cual, como se ha dicho, no debe identificarse sin más con toda sexualidad posible. Hay en efecto otro ámbito, mucho más importante para nosotros, que es el que corresponde a las tradiciones que han conocido una sacralización del sexo, un uso mágico, sagrado, ritual o místico de la unión sexual e incluso de la orgía, a veces en formas colectivas e institucionalizadas (fiestas estacionales, prostitución sagrada, hierogamias, etc.). Los materiales de que hemos dispuesto a este respecto son bastante extensos; su carácter retrospectivo nada quita a su valor. También aquí todo depende de la posesión o no posesión de los conocimientos adecuados para proceder a una interpretación justa sin considerar todos esos testimonios como lo hacen prácticamente sin excepción los historiadores de las religiones y los etnólogos: es decir, con el mismo interés «neutro» que puede experimentarse por objetos de museo.

Este segundo campo, con su fenomenología referida a una sexualidad que ya no es profana, admite a su vez una división que puede hacerse corresponder con la que existe entre exoterismo y esoterismo, costumbres corrientes y doctrina secreta. Si dejamos de lado ciertas formas de práctica sexual, las más conocidas de las cuales son el dionisismo y el tantrismo populares así como los diversos cultos eróticos, ha habido medios que no sólo han reconocido la dimensión más profunda del sexo, sino que han formulado técnicas a menudo dotadas de finalidades clara y expresamente iniciáticas: se ha considerado un régimen particular de la unión sexual que podía conducir a formas particulares de éxtasis y que permitían vivir anticipadamente la experiencia de lo incondicionado. Existe documentación referida a este campo especial, y aquí la concordancia bastante visible de la doctrina y los métodos, en las distintas tradiciones, es muy significativa.

Considerando estos distintos ámbitos como partes de un todo que se completan y se esclarecen recíprocamente, la realidad y el sentido de una metafísica del sexo quedarán suficientemente claros. Lo que habitualmente los seres humanos sólo conocen

cuando se sienten atraídos el uno por el otro, cuando se aman y se unen, será restituido al conjunto más vasto, del que todo ello forma parte principialmente. A causa de circunstancias especiales, esta obra representará poco más que un esbozo. En nuestros libros hemos tenido ya ocasión de hablar de la doctrina esotérica del andrógino, así como de las prácticas sexuales de las que es fundamento esta doctrina. Por lo que se refiere a la parte más nueva, es decir, la búsqueda en el campo del amor profano, hubiéramos tenido que disponer de materiales mucho más abundantes, pero, aparte de las dificultades antes señaladas, una situación contingente totalmente personal nos ha impedido recogerlas. Con todo, habrá las suficientes para indicar una dirección y para dar una idea de conjunto.

2. *El sexo en el mundo moderno*

Antes de entrar de lleno en el tema, tal vez no resulten inútiles unas breves consideraciones sobre la época en que se ha escrito este libro. Todo el mundo conoce el papel que desempeña el sexo en nuestra época, hasta el punto de que actualmente podría hablarse de una especie de obsesión sexual. Nunca como hoy en día se ha puesto tan en primer plano el sexo y la mujer. De mil formas distintas, la mujer y el sexo dominan en la literatura, el teatro, el cine, la publicidad, en toda la vida práctica contemporánea. De mil formas, la mujer es exhibida para atraer e intoxicar sexualmente al hombre sin cesar. El *strip tease*, la moda americana de la muchacha que en escena se va desnudando progresivamente quitándose una tras otra sus prendas más íntimas hasta el mínimo necesario para mantener en los espectadores la tensión propia de ese «complejo de espera» o estado de *suspense* que se vería destruido por la desnudez inmediata, completa y descarada, tiene el valor de símbolo que resume todo cuanto en los últimos decenios de civilización occidental se ha desarrollado en todos los terrenos bajo el signo del sexo. Por supuesto que los recursos de la técnica se han empleado al efecto. Los tipos femeninos más particularmente fascinantes y excitantes ya no sólo se conocen, como antes, en las zonas restringidas de los países en que viven o se encuentran. Cuidadosamente seleccionadas y puestas de relieve a toda costa, a través del cine, la revista, la televisión, las revistas ilustradas etc., actrices, estrellas y *misses* se convierten en focos de un erotismo cuyo radio de acción es internacional e intercontinental, del mismo modo que su esfera de influencia es colectiva, incluyendo también capas sociales que en otro tiempo vivían dentro de los límites de una sexualidad normal y anodina.

De esta moderna pandemia del sexo hay que destacar el carácter de cerebralidad. No se trata de impulsos más violentos que sólo se manifiestan en el plano físico dando lugar, como en otras épocas, a una vida sexual exuberante, no inhibida, y a veces al libertinaje. Hoy el sexo más bien ha impregnado la esfera psíquica, produciendo en ella una gravitación insistente y constante alrededor de la mujer y del amor.

Se tiene así, como tono de fondo en el plano mental, un erotismo que presenta dos grandes características: en primer lugar una excitación difusa y crónica, prácticamente independiente de toda satisfacción física concreta, porque dura como excitación psíquica; en segundo lugar, y en parte como consecuencia de ello, este erotismo puede llegar incluso a coexistir con la castidad aparente. Por lo que se refiere al primero de estos dos puntos, es característico que se piense mucho más en el sexo hoy en día que en tiempos pasados, cuando la vida sexual era menos libre y podía esperarse lógicamente –puesto que las costumbres limitaban con más fuerza una libre manifestación del amor físico– esa intoxicación mental que en cambio es típica de nuestra época. El segundo punto remite sobre todo a ciertas formas femeninas de anestesia sexual y de castidad corrompida en relación con lo que el psicoanálisis denomina variantes autísticas de la *libido*. Se trata de esas muchachas modernas para las cuales la exhibición de la desnudez, la acentuación de todo lo que puede hacerlas provocativas para el hombre, el culto a su propio cuerpo, los cosméticos y todo lo demás, representan lo esencial y les proporcionan un placer traspuesto que prefieren al placer específico de la experiencia sexual normal y concreta, hasta provocar para con ésta una especie de insensibilidad e incluso en ciertos casos de repulsión neurótica [4]. Estos tipos femeninos deben clasificarse precisamente entre los focos que más alimentan la atmósfera de lujuria cerebralizada, crónica y difusa de nuestra época.

Tolstoi le dijo una vez a Gorki: «Para un francés, lo primero de todo es la mujer. Es un pueblo extenuado, deshecho. Dicen los médicos que todos los tísicos son sensuales». Dejando aparte a los franceses, lo cierto es que la difusión pandémica del interés por el sexo y la mujer caracteriza a toda época crepuscular y que este fenómeno de la época moderna es, pues, uno de los numerosos fenómenos que nos muestran que esta época representa la fase más avanzada, terminal, de un proceso regresivo. No podemos dejar de recordar las ideas formuladas por la Antigüedad clásica a partir de una analogía con el organismo humano. La cabeza, el pecho y las partes inferiores del cuerpo son en el hombre las sedes respectivas de la vida intelectual y espiritual, de los impulsos del alma que van hasta la disposición heroica, y finalmente de la vida del vientre y del sexo. Les corresponden tres formas dominantes de interés, tres tipos humanos, tres tipos –cabe añadir– de civilización. Es evidente que hoy en día, a consecuencia de una regresión, vivimos en una civilización en la que el interés predominante ya no es el interés intelectual o espiritual, ni tampoco el heroico o referido de algún modo a expresiones superiores de la afectividad, sino el interés infrapersonal determinado por el vientre y el sexo: hasta el punto de que amenazan con conver-

4. Tiene razón L.T. Woodward cuando ve una forma de sadismo psicológico en las mujeres de hoy que «ponen su cuerpo bien a la vista, pero añadiendo la inscripción simbólica de "prohibido tocar". Por todas partes hay adeptas de esta forma de tormento sexual: la muchacha que se presenta en bikini reducido al mínimo, la señora de escote provocador, la muchachita que camina contoneándose por la calle con pantalones ajustadísimos o con una minifalda que deja ver más de medio muslo, que desean que la miren pero no que la toquen, y dispuestas todas ellas a indignarse enseguida».

tirse en verdad las desdichadas palabras de un gran poeta que dijo que el hambre y el amor serían las dos grandes fuerzas de la historia. Actualmente, el vientre constituye el trasfondo de las luchas sociales y económicas más típicas y calamitosas. Tiene por contrapartida la importancia adquirida en nuestros días por la mujer, el amor y el sexo.

Otro testimonio nos lo proporciona la antigua tradición hindú de las cuatro edades del mundo, en su formulación tántrica. Según ella, la característica fundamental de la última de estas edades, de la edad oscura (*Kali-yuga*) es el total despertar –es decir, el desencadenamiento– de Kali, hasta tal punto que domine esta época. En lo que sigue, nos ocuparemos a menudo de Kali; en uno de sus principales aspectos, es la diosa no sólo de la destrucción, sino del deseo y del sexo. A este respecto, la doctrina tántrica formula una ética e indica una vía que se hubiesen reprobado o se hubiesen mantenido en secreto en las épocas anteriores: transformar el veneno en remedio. Pero si se considera el problema de la civilización, no cabe hacerse hoy ciertas ilusiones por lo que respecta a perspectivas de este tipo. El lector verá más adelante a qué plano se refieren estas posibilidades aquí mencionadas de pasada. Por ahora únicamente hay que constatar que la pandemia del sexo es uno de los signos del carácter regresivo de la época actual: pandemia cuya contrapartida natural es la ginecocracia, la predominancia tácita de todo cuanto directa o indirectamente está condicionado por el elemento femenino, cuyas recurrencias de todo tipo en el seno de la civilización hemos indicado en otros lugares [5].

En este contexto particular, lo que aclaremos en cuanto a metafísica y a uso del sexo servirá únicamente para marcar una oposición, para fijar algunos puntos de vista, conociendo los cuales será directamente perceptible, también en este ámbito, la decadencia interior del hombre moderno.

5. *Cf.* J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, 3ª ed., Roma, 1969, p. 395-396; y nuestro comentario de la antología de J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Milano, 1949, p. 14 ss. También es signo de la llegada de la «edad oscura» el que «los hombres se someten a las mujeres y son esclavos del placer, opresores de sus amigos, de sus maestros y de quien merece respeto» (*Mahânirvâna-tantra*, IV, 52).

1. Eros y amor sexual

3. *El prejuicio evolucionista*

Es evidente que el significado que hay que atribuir al sexo depende de la forma en que se conciba en general la naturaleza humana, o sea de la antropología particular que se haya adoptado. El carácter de esta antropología no puede dejar de reflejarse en la idea misma que uno se hace del sexo. Así, el significado que puede tener la sexualidad en la óptica de una antropología que reconoce en el hombre la dignidad de un ser no exclusivamente natural, por ejemplo, será necesariamente opuesto al que le atribuyen una antropología que considera que el hombre es una de tantas especies animales y una época en la que ha parecido apropiado –como ha observado H. L. Philp– escribir Selección Natural con mayúscula, como se hacía con el nombre de Dios.

Durante el período más reciente, y todavía hoy en los tratados con pretensiones «científicas», la perspectiva de la sexología se ha resentido y se sigue resintiendo de la herencia del materialismo del siglo XIX, cuyos presupuestos fueron el darwinismo y el biologismo, o sea una imagen del hombre completamente deformada y mutilada. Así como, según estas teorías, el hombre deriva del animal por «evolución natural», así la vida sexual y erótica del hombre fue presentada como prolongación de los instintos animales y explicada, en su fondo último y positivo, mediante las finalidades puramente biológicas de la especie.

De este modo se afirmaba también en este campo la tendencia moderna a reducir lo superior a lo inferior, a explicar lo superior mediante lo inferior, y en este caso a explicar lo humano mediante lo fisiológico y lo animal. Para los paladares más deli-

cados, intervino a continuación el psicoanálisis para tener en cuenta el elemento psicológico, pero confirmando la misma tendencia. En efecto, para la antropología psicoanalítica el fondo del hombre lo constituye siempre un elemento prepersonal e infrapersonal: el mundo de lo inconsciente, del instinto, del *Ello*, de los arquetipos arcaicos que remiten a una ancestralidad primitivista. Y en función de este fondo o trasfondo suponen los psicoanalistas que pueden explicar todo cuanto en el hombre era anteriormente considerado vida psíquica autónoma; y muy especialmente cuando además se trata del amor y el sexo.

Los supuestos en los que nos apoyaremos aquí serán completamente distintos. Nuestro punto de partida no será la teoría moderna de la evolución, sino la doctrina tradicional de la involución. Para ser más precisos, nos parece más exacto decir que el mono deriva del hombre por involución que afirmar que el hombre deriva del mono por evolución. Igual que para De Maistre, tampoco para nosotros los pueblos salvajes son pueblos primitivos en el sentido de pueblos originales, sino que suelen ser restos degenerados, crepusculares y nocturnos de razas más antiguas que han desaparecido por completo. Tendremos por cierto lo que además han presentido igualmente distintos científicos que se han alzado contra el dogma evolucionista (Kohlbrugge, Marconi, Dacqué, Westenhöfer, Adloff): en las especies animales, lo que hay que ver son las especializaciones degenerativas agotadas de posibilidades comprendidas en el ser humano primigenio, casi subproductos del verdadero proceso evolutivo, que desde el principio está centrado en el hombre. De modo que la ontogénesis –la historia biológica del individuo– no repite en absoluto la filogénesis –la historia evolutiva que se le supone a la especie–, sino que recorre posibilidades eliminadas, deteniéndose en esbozos y siguiendo adelante, subordinando estas posibilidades al principio superior, específicamente humano, que en el desarrollo individual se va definiendo y realizando poco a poco.

Las diferencias fundamentales de método y de orientación que derivan de estas premisas, pues, aparecen claramente incluso en relación con nuestro tema. No consideramos la sexualidad humana una prolongación de la sexualidad animal, sino que por el contrario –y diremos por qué– la sexualidad animal –en sí misma, en los animales, y también tal cual se presenta llegado el caso en el hombre– la consideraremos la caída y la regresión de un impulso que no pertenece a la esfera biológica. Metafísicamente hablando, es así como se nos aparecerán las cosas cuando hablemos del «instinto de reproducción» y de la «vida de la especie». Ni el uno ni la otra son en modo alguno lo primero. Son derivados.

4. *Amor y sexo*

Tras esta premisa general y metodológica, definamos el objeto específico de nuestro estudio.

Este objeto no es el hecho sexual en sus aspectos crudos y físicos. Puesto que nos

referimos esencialmente al hombre, de lo que trataremos es más bien de ese fenómeno más vasto y complejo constituido por el amor. Pero, como es normal, se impone enseguida una delimitación, dado que puede hablarse del amor en un sentido genérico, puesto que hay un amor a los padres, un amor a la belleza, un amor a la patria, un amor materno y así sucesivamente. También hay una concepción ideal o sentimental del amor, para la cual éste se difumina en simple afecto, en la comunidad humana intersexual o en la afinidad intelectual. Así, para ser concreto, será bueno emplear la expresión más precisa de *amor sexual.* Consideraremos, pues, esa experiencia humana que puede comprender un conjunto de factores mentales, afectivos, morales e incluso intelectuales que exceden al ámbito biológico, pero cuyo centro natural es la unión efectiva de dos seres de sexo opuesto tal como se realiza habitualmente en la unión sexual corporal.

Se han distinguido varias formas de amor humano. Es conocida la distinción de Stendhal entre un amor-pasión, un amor que es esencialmente cuestión de estética y de gusto, un amor físico y un amor basado en la vanidad. Esta distinción no es demasiado utilizable; por una parte, se apoya en elementos periféricos, que parecen separados de toda experiencia profunda en cuanto uno de ellos se convierte verdaderamente en factor dominante; por otra, se trata tan sólo de la distinción de varios aspectos del fenómeno erótico tomado en su conjunto. El amor que puede interesar a nuestro estudio es esencialmente el amor-pasión –y en el fondo es el único que merece el nombre de amor–. Cabría recordar la definición que de él da Bourget: «Hay cierto estado mental y físico durante el cual queda todo abolido en nosotros, en nuestro pensamiento, en nuestro corazón y en nuestros sentidos... A ese estado lo llamo el Amor» [1]. El amor físico indicado por Stendhal únicamente puede presentarse como variedad del amor si se supone un proceso de disociación y de primitivización. Por regla general, forma parte integrante del amor-pasión. Considerado en sí mismo, representa su límite inferior; pero no deja nunca de conservar su naturaleza.

Es importante establecer aquí el punto fundamental: la diferencia entre nuestra concepción y la concepción «positivista» reside en la interpretación distinta, no física o biológica, del significado de la unión sexual; porque por lo demás, en efecto, también nosotros vemos en esta unión el fin esencial y la conclusión de toda experiencia basada en la atracción entre los sexos, el centro de gravedad de todo amor.

En el amor pueden intervenir también las afinidades ideales, la devoción y el afecto, el espíritu de sacrificio y las manifestaciones elevadas del sentimiento; pero desde el punto de vista existencial todo ello representa algo «distinto», o algo incompleto, si no tiene por contrapartida esa atracción que se acostumbra a llamar «física», cuya consecuencia es la unión de los cuerpos y el trauma del acto sexual. Es en ese momento cuando se produce, por decirlo así, el *precipitado*, el paso al acto y la con-

1. P. Bourget, *Physiologie de l'amour moderne. Fragments posthumes d'un ouvrage de Claude Larcher recueillis et publiés par Paul Bourget,* Paris, 1891, p. 24. Como corolario: «Todo amante que busque en el amor otra cosa que el amor, desde el interés hasta la estima, no es un amante» (*Ibíd.*).

sumación cumbre, el natural *terminus ad quem* de todo el conjunto de la experiencia erótica como tal. Cuando despierta la pulsión sexual bajo el efecto de la «atracción» física, se ponen en movimiento las capas más profundas del ser, capas existencialmente elementales con respecto al simple sentimiento. El más elevado amor entre dos seres de sexo opuesto es en cierta forma irreal sin esta especie de cortocircuito, cuya expresión más tosca es el *clímax* del orgasmo sexual; pero también es éste el que contiene la dimensión trascendente, no individual, de la sexualidad. Claro que también un amor platónico puede llevar más allá del individuo, por ejemplo a través de la devoción incesante y absoluta y de toda clase de sacrificios de sí: pero como disposición espiritual que sólo podrá fructificar concretamente en otro plano, no en una experiencia en acto, no en una sensación y casi en una fractura real del ser. Repitamos: en el campo del que hablamos, a las profundidades del ser sólo las toca y las pone en movimiento la unión efectiva de los sexos.

Por otra parte, el que a menudo la simpatía, la ternura y otras formas de amor «no material» están genéticamente relacionadas con la sexualidad, de la que a menudo no son sino sublimaciones, transposiciones o desviaciones regresivas infantiles, es una idea que hay que apuntar en el haber del psicoanálisis y que conviene tener en cuenta.

Por eso hay que oponerse al concepto que presenta como si fuese un progreso y un enriquecimiento el paso del amor sexual al amor de naturaleza principalmente afectiva y social, basado en la vida de pareja, con el matrimonio, la familia, la prole y todo lo demás. Existencialmente, no hay en todo ello un más, sino un menos, una bajada intensiva de nivel. En estas formas queda roto el contacto, aunque sea poco claro, con las fuerzas primordiales, o tan sólo se mantiene por reflejo. Como veremos, un amor fijado en este plano –el plano de lo «humano, demasiado humano» de Nietzsche– es tan sólo un sucedáneo. Metafísicamente, con ese amor se inventa el hombre una solución ilusoria para responder a la necesidad de confirmación y de integralidad ontológica que constituye el trasfondo esencial e inconsciente de la pulsión sexual. Schiller dice: «La pasión pasa, el amor tiene que permanecer». No cabe ver en ello otra cosa que un *pis-aller* y uno de los dramas de la condición humana. Porque sólo la pasión puede conducir al «instante fulgurante de la unidad».

5. *Eros e instinto de reproducción*

Las consideraciones que preceden van destinadas a indicar el nivel intensivo de la experiencia erótica que puede presentar un verdadero interés para nuestro estudio, con exclusión de las formas rebajadas o incompletas de esta experiencia. En cuanto a lo demás, así como hemos tomado postura contra la sexología de inspiración biológica con una crítica a la que volveremos varias veces, así también, para prevenir todo equívoco, denunciaremos el error de quienes recientemente, como si recogiesen la

polémica rousseauniana contra la «cultura» en nombre de la «naturaleza», se han puesto a predicar una especie de nueva religión naturalista del sexo y de la carne. El representante más conocido de esta tendencia es D.H. Lawrence. Su punto de vista está resumido en las palabras que Aldous Huxley, en *Point counter Point*, pone en boca de Campion, haciéndole decir que no son los apetitos y los deseos «naturales» los que hacen tan bestiales a los hombres: «No, bestiales no es la palabra exacta, pues implica una ofensa para con los animales; digamos más bien: demasiado humanamente malos y viciosos»; «es la imaginación, es el intelecto, son los principios, la educación, la tradición. Dejad solos a los instintos, y harán muy poco daño». Los hombres, en su mayoría, son considerados unos seres pervertidos, «alejados de la norma central de la humanidad», sea cuando excitan la «carne», sea cuando la niegan en favor del espíritu. El propio Lawrence escribió personalmente: «Mi religión es la fe en la sangre y en la carne, que son más sabios que el intelecto» [2]. Es curioso que el mismo Lawrence escribiese también cosas poco triviales, como esta: «A Dios Padre, el insondable, el incognoscible, lo llevamos en la carne, lo encontramos en la mujer. Ella es la puerta por la que entramos y salimos. En ella regresamos al Padre, pero como aquellos que asistieron ciegos e inconscientes a la transfiguración»; se encuentran además en Lawrence ciertas intuiciones justas sobre la unión que se realiza a través de la sangre. En cambio, con la idea antes referida, se cae en un equívoco lamentable y se convierte una mutilación en ideal de salud. Tiene razón Péladan cuando afirma: «En el amor, el realismo no tiene más valor que en el arte. La imitación de la naturaleza se convierte en el plano erótico en la imitación del animal» [3]. Cualquier «naturalismo» tomado en este sentido, en efecto, únicamente puede significar una decadencia, pues lo que hay que considerar natural para el hombre en cuanto hombre no es en absoluto aquello a lo que se aplica este término en el caso de los animales: es natural para el hombre la conformidad a *su* tipo, al estatus que le corresponde al hombre como tal en la jerarquía global de los seres. De modo que lo que define en el hombre el amor y la sexualidad es un conjunto de factores complejos, que incluso en ciertos casos incluye lo que pudiera parecer perversión desde el punto de vista del animal. Para el hombre, ser natural en el sentido de las palabras de Campion es precisamente desnaturalizarse. El sexo tiene en el hombre su propia fisonomía específica. Es libre en muy gran medida –y ello tanto más cuanto más diferenciado es el individuo– de los lazos y los períodos estacionales de celo que se observan en la sexualidad animal (y aquí además, con motivo, en las hembras más que en los machos). El hombre puede desear y amar en cualquier momento: y eso es una característica natural de su amor. No es en modo alguno un hecho artificial de «corrupción» debido a un «alejamiento de la naturaleza».

2. *Cf.* H.T. Moore, *D. H. Lawrence's letters to Bertrand Russell,* Gotham Book Mart, en concreto la carta del 8 de diciembre de 1915.

3. J. Péladan, *La science de l'amour*, *op. cit.*, p. 210.

Iremos más allá y diremos que también deriva de un equívoco el hecho de integrar el amor sexual en las necesidades *físicas* del hombre. En el fondo, en el hombre nunca hay deseo sexual físico; en su substancia, el deseo del hombre siempre es psíquico, y el deseo físico es tan sólo una traducción y una transposición de un deseo psíquico. Únicamente en los individuos más primitivos, el proceso se detiene tan rápidamente que en su conciencia sólo está presente el término de este proceso, como concupiscencia carnal ávida y apremiante, unívocamente ligada a condicionamientos fisiológicos y también en parte a condicionamientos de orden más general, que están en primer plano en la sexualidad animal.

Debemos someter ahora a una crítica pertinente la mitología a la que se entrega la sexología corriente cuando habla de «instinto de reproducción» y ve en ese instinto el hecho primero de todo erotismo. El instinto de conservación y el instinto de reproducción son según ese enfoque las dos fuerzas fundamentales, ligadas a la especie, que actúan en el hombre con tanta fuerza como en los animales. El límite de esta teoría prosaica y sin profundidad alguna lo han alcanzado los biólogos y psicólogos positivistas que, como Morselli [4], llegan a subordinar un instinto al otro, puesto que piensan que el individuo se alimenta y lucha para conservarse sólo porque tiene que reproducirse, puesto que el fin supremo es la «continuidad de la vida universal».

No es este el momento para detenerse a considerar el «instinto de conservación» y demostrar su relatividad recordando cuantos impulsos, en el hombre en cuanto tal, pueden neutralizar o contradecir ese instinto hasta el punto de llevarlo a su propia destrucción o a comportamientos que prescinden absolutamente de él y que no tienen ninguna relación con las «finalidades de la especie». En ciertos casos, precisamente el otro instinto, el supuesto instinto de reproducción, puede desempeñar este papel cuando ya no hace pensar ni en la salud ni en la conservación de sí mismo.

En cuanto al «instinto de reproducción», representa una explicación completamente abstracta del impulso sexual en la medida en que, psicológicamente –o sea si nos referimos a los datos inmediatos de la experiencia vivida individual– tal explicación aparece privada de todo fundamento. En el hombre, el instinto es un hecho consciente. Pero en él el instinto de reproducción como contenido de la conciencia es inexistente; el momento «genesíaco» no figura en absoluto en el deseo sexual como experiencia, ni en los desarrollos de este deseo. La conciencia del hecho de que el deseo sexual y el erotismo, cuando conducen a la unión del hombre con la mujer, pueden originar la creación de un nuevo ser es sólo una conciencia *a posteriori*; es una conciencia que resulta del examen externo de lo que la experiencia en general presenta con gran frecuencia en forma de correlaciones constantes: correlaciones en lo que concierne, ya a la fisiología del acto sexual, ya a sus posibles consecuencias. Entre otras confirmaciones de lo que exponemos, puede señalarse que ciertas poblaciones primitivas, que no han procedido a ese examen, atribuían el nacimiento de un

4. E. Morselli, *Sessualità umana*, Milano 2ª ed., 1944.

nuevo ser a causas sin ninguna relación con la unión sexual. De modo que es perfectamente exacto lo que escribió Klages: «Es un error, una falsificación deliberada, el denominar al instinto sexual instinto de reproducción. La reproducción es un efecto posible de la actividad sexual, pero no está en absoluto comprendida en la experiencia vivida de la excitación sexual. De aquella, el animal no es consciente: sólo el hombre lo es» [5], puesto que la tiene en mente no cuando vive el instinto, sino cuando subordina el instinto a un fin. Es inútil recordar los numerosos casos en los que la fecundación producida en la mujer amada no sólo no se había buscado, sino que se había obstaculizado deliberadamente. Por lo demás, tendría indiscutiblemente algo de ridículo querer asociar el factor «genesíaco» a los que comúnmente se reconoce que son los modelos más elevados del amor humano, a las grandes figuras de amantes de la historia o del arte: Tristán e Iseo, Romeo y Julieta, Paolo y Francesca, y tantos otros; ¿cabe imaginarlos en una aventura con el obligado final feliz, con un hijo o incluso con muchos hijos como coronación de todo? De una pareja de amantes que nunca tuvo hijos, dice un personaje de Barbey d'Aurevilly: «Se aman demasiado. El fuego devora, consume y no produce». Y la mujer a la que le preguntan si no está triste por no haber tenido hijos responde: «No los quiero. Los hijos sólo sirven para las mujeres desdichadas».

La verdad es lo que expresó alguien con cierto humor: «Cuando Adán despertó, no exclamó, como le haría decir un senador de nuestro tiempo, "he aquí a la madre de mis hijos, la sacerdotisa de mi hogar"». Incluso cuando el deseo de tener hijos desempeña un papel fundamental en el establecimiento de relaciones entre hombre y mujer, lo que entra en juego entonces son consideraciones que se basan en la reflexión y la vida social, y ese deseo no tiene nada de instinto sino en un sentido metafísico muy particular, del que hablaremos en su momento (cf. § 15 ss). Incluso en el caso de que un hombre y una mujer se unan tan sólo para traer hijos al mundo, no es seguro que tengan en mente esa idea en el acto de su unión, no es seguro que los anime y los transporte esa idea durante su acto sexual [6]. Es posible que esto cambie mañana, y que en homenaje a la moral social, o incluso a la moral católica, se busque –en la dirección que tiene por límite la fecundación artificial– reducir y directamente eliminar el factor irracional y perturbador constituido por el hecho puramente erótico: pero en ese caso, precisamente, todavía tendría menos fundamento el hablar de

5. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros,* Jena 3ª ed., 1930, p. 25.

6. Son excepción los casos en los que, paralelamente a una sacralización de las uniones, en ciertas culturas antiguas se buscaba una fecundación querida y consciente, ligada a veces a estructuras simbólicas y a formas de evocación (por ejemplo en la India y el Islam). Hablaremos de ello más adelante. De todas formas, incluso en este tipo de casos, en el mundo clásico se distinguía no sólo entre las uniones destinadas a tal fin, sino también entre las mujeres que habían de emplearse según los objetivos perseguidos. Así, se atribuyen a Demóstenes estas palabras, sacadas de su discurso contra Neera: «Tenemos las hetairas para la voluptuosidad, las concubinas para el cuidado diario del cuerpo, las esposas para tener hijos legítimos y para guardar fielmente la casa».

instinto. El hecho verdaderamente importante es la atracción que nace de dos seres de sexo distinto, con todo el misterio y la metafísica que implica; es el deseo del uno por el otro, el impulso irresistible a la unión y la posesión, en el que actúa oscuramente –hemos aludido a ello y volveremos a tratarlo más extensamente– un impulso todavía más profundo. En todo ello, la «reproducción», como hecho de la conciencia, está completamente excluida.

También pueden encontrar cabida en este contexto unas observaciones pertinentes de Soloviev. Señala éste el error de quienes precisamente piensan que el amor sexual tiene por razón de ser la multiplicación de la especie, y que el amor no sirve más que de medio con arreglo a este fin. Hay numerosos organismos, tanto del reino vegetal como del reino animal, que se multiplican de manera asexual; el hecho sexual interviene en la multiplicación, no de los organismos en general, sino de los organismos superiores. De modo que «el sentido de la diferenciación sexual (y del amor sexual) no debe buscarse en modo alguno en la idea de la vida del género y de su multiplicación, sino tan sólo en la idea del organismo superior». Además, «cuanto más ascendemos en la escala de los organismos, menor se hace la fuerza de multiplicación, mientras que en cambio aumenta la fuerza de la inclinación sexual... Finalmente, en el ser humano, la multiplicación se produce mucho menos que en todo el resto del reino animal, mientras que el amor sexual alcanza la mayor importancia e intensidad». Vemos, pues, que «el amor sexual y la multiplicación del género se encuentran en *relación inversa*: cuanto más fuerte es uno de estos elementos, más débil es el otro»; si consideramos los dos extremos de la vida animal, encontramos en el límite inferior la multiplicación, la reproducción, sin ningún amor sexual, y en el límite superior, en la cúspide, encontramos un amor sexual que es posible paralelamente a la completa exclusión de la reproducción, en todas las formas de gran pasión, conforme a lo que hemos señalado antes [7]. Podemos hacer, en efecto, esta constatación recurrente: «La pasión sexual implica casi siempre un desviarse del instinto: el fin de éste, o, dicho de otro modo, la reproducción de la especie, es evitado en él casi siempre» [8]. Lo cual significa que se trata de dos hechos distintos y que no puede decirse que el primero sea únicamente un medio o instrumento del segundo [9]. En sus formas superiores y típicas, el *eros* tiene un carácter autónomo, no deducible, que no se ve mermado por lo que pueda reclamar su activación en el campo del amor físico.

7. V. Soloviev, *Le sens de l'amour,* Paris, 1941, p. 7-8, 9, 10-11.

8. A. Joussain, *Les passions humaines,* Paris, 1928, p. 171. Entre otros datos, se ha podido establecer la frecuentísima esterilidad de las mujeres más sensuales, incluso en el plano más crudamente fisiológico: y el análisis de la sustancia que en ellas previene la fecundación durante el acto sexual ha servido hace poco de base a una de las variantes de seroprofilaxis anticonceptiva (cf. A. Cucco, *L'amplesso e la frode,* Roma, 1958, p. 573 ss.).

9. V. Soloviev. *op. cit.*, p. 11.

6. *El mito del «genio de la especie».*

Resulta curioso que una de las raras tentativas de definición de una metafísica del sexo emprendidas en la época moderna, la de Schopenhauer, se basase en el equívoco que acabamos de señalar. Para poder conservar la idea de que el fin esencial del amor es la procreación, «la formación de la próxima generación», Schopenhauer no dudó en hacer intervenir un mítico «genio de la especie» que según él despertaba la atracción entre los sexos y determinaba, sagazmente, las elecciones sexuales, sin saberlo los individuos e incluso engañándolos y sirviéndose de ellos como de simples instrumentos. «Que se engendre un niño determinado –escribe Schopenhauer–[10], ese es el verdadero fin de todo el romance amoroso, aunque sus protagonistas no tengan ninguna conciencia de ello: la forma en que se alcanza este fin es algo secundario». Más precisamente, el fin es según él la procreación de un nuevo ser que se acerque lo más posible al tipo puro, perfecto y capaz de sobrevivir, de la especie; y de este modo «la especie» conduce a cada hombre a elegir la mujer más adecuada para satisfacer estas finalidades biológicas, haciendo que le parezca al hombre que ella es su ideal, rodeándola del halo de la belleza y la seducción que le hace concebir que la posesión de esa mujer y el placer que ella puede dar es la esencia misma de toda dicha y el sentido de la vida. «Lo mejor para la especie reside allí donde el individuo cree encontrar el mayor placer». Según eso, tanto la belleza femenina como el placer son ilusiones, seducciones con las cuales el «genio de la especie» juega con el individuo y lo engaña. «Por eso –añade Schopenhauer– todo amante, tras haber alcanzado su objeto, o sea la satisfacción sexual, se siente decepcionado: porque se ha desvanecido la ilusión con la que lo engañaba y lo engolosinaba la especie» [11].

Más adelante veremos lo que en un contexto diferente puede aprovecharse de este tipo de concepciones. Pero en lo esencial se trata de simples especulaciones en la estela del darwinismo y cuyo carácter unilateral y mental es manifiesto. En primer lugar, toda esa mecánica de un finalismo biológico hubiera habido que relacionarla con lo inconsciente (como hizo más decididamente E. von Hartmann, al recoger y desarrollar con coherencia las teorías de Schopenhauer); en ese caso sería un instinto absolutamente inconsciente el que guiase al hombre hacia la mujer (o viceversa) que presentase las cualidades más aptas para la reproducción del tipo de la especie, porque, una vez más, ocurre que no hay nada de eso en la conciencia de quien ama y desea. El hecho elemental constituido por la atracción de los sexos y por el fluido-embriaguez que se establece directamente entre hombre y mujer no conoce nada de ese instinto, ni de su supuesta sabiduría secreta. Como veremos dentro de poco, aunque el problema de la elección sexual se considere desde el exterior, o sea haciendo

10. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, cap. IV *(Metaphysik der Geschlechtsliebe)*, Cotta, Berlin-Stuttgart, vol. VI, p. 88-89.

11. *Ibíd.*, p. 90 ss., 96.

abstracción de todo dato introspectivo, tal problema resulta ser mucho más complejo de lo que puedan haber imaginado nunca los partidarios de la «selección natural». Incluso si pasásemos de examinar el campo de los datos de la conciencia a examinar el de los hechos de la experiencia, seguiría siendo verdad una observación bastante común: que en el campo sexual se produce algo parecido a lo que pasa con el alimento: todo hombre que no sea un primitivo no elige o prefiere sólo los alimentos que el organismo pueda considerar mejores para la salud, y eso no porque el hombre esté «corrompido», sino simplemente porque es hombre.

Esto, si nos atenemos al plano más superficial. Podrían evocarse además numerosos casos en los que se ha establecido una atracción intensa, incluso «fatal», entre seres que en nada representan un *optimum* en la perspectiva de la procreación conforme a la especie: hasta el punto de que, incluso rechazado al inconsciente, el impulso de que habla Schopenhauer resulta ser muy relativo, o incluso inexistente. Y además hay otra cosa: partiendo de esa doctrina finalista, y en buena lógica, tendría que haber una sexualidad reducida en los ejemplares menos nobles de la especie humana, cuando precisamente es más fuerte en ellos, aunque sea en las formas más primitivas, y son ellos los más fecundos. Hay motivos para decir, por consiguiente, que el «genio de la especie», pese a su perspicacia secreta y sus astucias, resulta ser muy torpe y tendría que ir a la escuela, puesto que comprobamos que a causa del amor físico el mundo está esencialmente poblado de subproductos de la especie humana. Por otra parte, hay que recordar que los caracteres psicosomáticos del niño, según los resultados obtenidos por la genética, dependen de cierta combinación de cromosomas de los genes de los dos padres, cromosomas que son portadores de herencias complejas y remotas que pueden no manifestarse en absoluto en el fenotipo y las cualidades visibles de los padres. Así, en buena lógica, habría que admitir que no son estas cualidades visibles y evidentes –belleza, apostura, fuerza, vigor, etc.– lo determinante en las elecciones sexuales interpretadas de modo finalista, sino que el «genio de la especie» haría nacer en el hombre el deseo de la mujer que posee los cromosomas más aptos. Una hipótesis tan absurda no nos hace adelantar demasiado, pues habría que ver además *qué* cromosomas femeninos y *qué* cromosomas masculinos, llegado el momento de la fecundación, prevalecerán y se unirán, con preferencia a otra mitad descartada, para hacer nacer un nuevo ser. En el estado actual de los conocimientos biológicos, todo esto sigue envuelto en misterio y parece poco más que un simple azar.

Si se deja entre paréntesis este punto, lo cierto es que, en los casos de pasión violenta y en el erotismo de los hombres más diferenciados (que es donde hay que buscar la verdadera normalidad, la normalidad en sentido superior, lo que es típico para el hombre como tal), sólo muy raramente puede descubrirse, incluso de manera retrospectiva, la huella del «finalismo biológico». A menudo, y no es casualidad, las uniones de estos seres son estériles. La causa de ello es que el hombre, por supuesto, *puede* terminar en el demonismo del *bios* y verse arrastrado por él: pero de manera *no natural*, a consecuencia de una caída. En este marco se sitúa también, en general,

el hecho de la procreación, de la reproducción física. En el hombre como tal hay algo no biológico que activa el proceso sexual, incluso cuando éste confiere y pone en movimiento el elemento físico y desemboca en la fecundación. El instinto de procreación, sobre todo en el finalismo selectivo imaginado por los darwinistas y por Schopenhauer, no es más que un mito. No hay ninguna conexión directa, o sea vivida, entre el amor y la procreación.

Contra el finalismo biológico, por último, cabe hacer esta observación relativamente común y sin embargo válida: el amor físico comprende múltiples actos que no se explican por este finalismo, de modo que habría que considerarlos superfluos e irracionales. Ahora bien, tales actos son parte integrante de la experiencia erótica humana hasta el punto de que, para el hombre, la simple unión física puede perder buena parte de su interés cuando faltan; en ciertos casos, el hombre ni siquiera alcanza tal unión, o bien ésta se empobrece y se «primitiviza» completamente. Basta con mencionar el beso, que la naturaleza y la «especie» no reclaman en absoluto como elemento necesario para llegar a sus fines. Y si hay pueblos que no han conocido el beso en la boca o que no lo han conocido hasta épocas recientes, se encuentra sin embargo en ellos algún equivalente de este acto, como por ejemplo el «beso olfativo», el hecho de tocarse con la frente, y otras cosas por el estilo: actos, todos ellos, que como el beso propiamente dicho tienen finalidad erótica, pero no biológica. Igual que la mezcla de los alientos, o la aspiración del aliento de la mujer abrazada, estos actos tienen por objetivo real un contacto «fluídico» que exalta el estado elemental suscitado en los amantes por la polaridad de los sexos. Se impone también una observación análoga, por otra parte, respecto al frenesí que empuja a los amantes a extender y multiplicar, durante la unión sexual, las superficies de contacto de los cuerpos, como en el vano deseo de compenetrarse o de adherirse absolutamente el uno al otro («como las dos partes de un animal vivo que buscasen reunirse», en imagen de Colette). No se ve el «finalismo» biológico de todo ello, desde el punto de vista de la especie, que podría contentarse con un acto simple y estrictamente localizado: mientras que estos y otros aspectos del amor físico profano presentan un contenido simbólico particular desde el momento en que se los considera desde el punto de vista que vamos a ir delimitando ahora poco a poco.

7. *Eros y tendencia al placer*

A la pulsión elemental que empuja al hombre hacia la mujer hay que atribuirle, pues, una prioridad y una realidad propia respecto de la dimensión puramente biológica; pero eso no debe dar pie a equívocos en el sentido contrario.

Pues bien, eso es lo que sucede, por ejemplo, con la teoría que pone en la base del instinto sexual la tendencia al placer. Claro que se puede reconocer que, en la mayoría de los casos, cuando un hombre se siente atraído por una mujer y la desea,

más que esforzarse en descubrir en ella las cualidades gracias a las cuales podrá criar los seres mejor adaptados a la finalidad de la especie, busca presentir el «placer» que ella puede dar, adivinar la expresión de su rostro y su comportamiento en general durante la crisis de la unión sexual. Hay que decir, sin embargo, que cuando todo eso adquiere un carácter demasiado consciente, el hombre se aleja por otra vertiente de la normalidad del *eros*. En su desarrollo natural, toda experiencia de pasión y de inclinación profunda se orienta desde luego a lo que se denomina el «placer», pero no encuentra en él su fin preordenado y separado. Cuando esto ocurre, cabe hablar de lujuria y de libertinaje, o sea de direcciones que corresponden a disociaciones, degeneraciones y «racionalizaciones» del amor físico. En la «normalidad» del *eros*, no hay la «idea» del placer como motivación determinante; lo que hay es la pulsión que, despertada en ciertas circunstancias por la polaridad sexual como tal, provoca por sí sola un estado de embriaguez hasta la crisis del «placer», en la unión de los cuerpos y en el orgasmo. El que ama realmente, al poseer a una mujer no tiene más en mente la idea del «placer» que la de la progenitura. El freudismo, pues, se equivocó al poner en primer lugar el «principio del placer» –*Lustprinzip*– en el fundamento del *eros* e incluso de toda la vida psíquica humana. Con ello, el freudismo era tan sólo hijo de su época, en la medida en que, en tiempos de decadencia como la época contemporánea, el erotismo se vive principalmente en la forma disociada de simple «placer», y la sexualidad, con arreglo a éste, sólo desempeña el papel de una especie de estupefaciente al que se da un uso, además, no menos profano que a los estupefacientes propiamente dichos [12]. Pero el propio freudismo se vio obligado a abandonar enseguida sus posturas iniciales: una obra posterior de Freud, precisamente, se titula *Más allá del principio del placer* [13].

Pero este orden de ideas no debe llevar a considerar corrompido y decadente todo *ars amandi*. Ha existido, efectivamente, un *ars amandi* –un arte o cultura del amor–, que no siempre se reducía a un conjunto de medios y de técnicas destinados a la mera lujuria. Este arte lo conoció la Antigüedad, y todavía lo conocen ciertos pueblos orientales. De modo que, en estos pueblos o en la Antigüedad, ha habido mujeres maestras de ese arte a las que se estimaba y respetaba igual que a aquellos que conocían perfectamente los secretos de cualquier otra forma de arte y sabían aplicarlos. En la Grecia antigua, es notorio que las hetairas eran tenidas en alta estima por hombres como Pericles, Fidias o Alcibíades. Solón hizo erigir un templo a la diosa de la «prostitución», y lo mismo ocurrió en Roma, no sin relación con ciertas formas del culto a Venus. En tiempos de Polibio, había estatuas de hetairas en los templos y los edificios públicos, cerca de las estatuas de los jefes de guerra y de los políticos. En el

12. André Malraux pone en boca de uno de sus personajes las palabras siguientes: «Siempre tenemos necesidad de una droga. Este país [la China] tiene el opio; el Islam tiene el hachís, Occidente tiene la mujer... El amor es tal vez el medio que Occidente emplea de preferencia».

13. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Wien, 2ª ed., 1921.

Japón, algunas de estas mujeres fueron honradas con monumentos, y como ocurre con cualquier arte en el seno del mundo tradicional, veremos que a veces hay que suponerle al *ars amandi* un saber secreto, sobre todo cuando se comprueba que hay relaciones entre las poseedoras de ese arte y ciertos cultos.

En efecto, es difícil que se manifiesten y se desplieguen las posibilidades superiores de la experiencia del *eros* cuando se deja que esta experiencia se desarrolle completamente sola, en las formas más crudas, ciegas y espontáneamente naturalistas. Se trata ante todo de ver si, en los desarrollos hacia formas límite de sensación de las que es susceptible esa experiencia, se mantiene la dimensión más profunda del *eros* e incluso termina por prevalecer, o bien si estos desarrollos degeneran en una búsqueda libertina y extrínseca del «placer». Esto permite definir dos aspectos posibles, bien distintos, del *ars amandi*. Que en el segundo caso suele producirse una ilusión en cuanto a los resultados es algo que apenas hace falta destacar: no hay técnica amorosa que, en el campo mismo del «placer», pueda conducir a algo interesante, intenso y cualitativamente diferenciado sin premisas de orden interno, psíquico. Cuando éstas se encuentran presentes, el simple contacto de una mano puede dar a veces más embriaguez que toda sabia activación de las «zonas erógenas». Pero ya volveremos a hablar de este punto.

Más adelante veremos que, al hablar de «placer» cuando hemos querido designar lo que comúnmente interviene en el apogeo del amor físico, había razones para que pusiéramos esta palabra entre comillas. Por el momento, tal vez no sea inútil liquidar ciertos puntos de vista sexológicos que se han formulado respecto del «placer»: y ello siempre con la intención de desembarazar el terreno de toda explicación materialista del *eros*.

8. *Sobre la «voluptuosidad»*

Piobb dice: «El espasmo [sexual] es uno de esos fenómenos que escapan a la fisiología propiamente dicha. Ésta tiene que contentarse con únicamente constatar el hecho y mostrar el mecanismo nervioso» [14]. Esto es así, y toda tentativa de explicación «científica», o sea profana, del placer está ya de entrada condenada al fracaso. En este terreno, como en tantos otros, se han multiplicado los equívocos debidos a la incapacidad de distinguir entre el *contenido* de una experiencia en sí misma y las *condiciones* que, ya en mayor medida, ya en menor medida, son necesarias para su producción: y ello sobre todo cuando el campo en el que se han estudiado estas condiciones no es el de la psicología, sino el de la fisiología.

El récord del simplismo lo batió el positivismo del siglo XIX cuando se basó en la siguiente teoría: «El apetito sexual es en primer lugar una necesidad general del

14. P. Piobb, *Vénus, la déesse magique de la chair*, Paris, 1909.

organismo; su base es una sensación de plenitud, una especie de necesidad de evacuación» [15]. De modo que el placer, según esta teoría, está provocado por la evacuación, por el proceso de emisión de productos sexuales. Cabría preguntarse entonces por qué procesos análogos, empezando por el que consiste en vaciar la vejiga, no lo provocan. Es evidente, además, que esta teoría sólo puede aplicarse, como máximo, al hombre, puesto que en la mujer el apogeo sexual no se relaciona con una eyaculación, pues la aparición de secreciones vaginales se produce paralelamente al estado general de excitación erótica y puede incluso no producirse; en la mujer, las secreciones van más bien ligadas a la detumescencia, a la descongestión sanguínea de los órganos sexuales, que puede en ciertos casos coincidir con el momento de la emisión espermática, y en otros puede ser independiente de ella, y que, de todos modos, no es más que el efecto terminal de un fenómeno psíquico y nervioso.

Tanto para el hombre como para la mujer, hay además un hecho sobre el que los sexólogos han hecho mal en no interesarse más atentamente: el placer que se puede experimentar en el sueño en todos los casos en que no haya la contrapartida de la eyaculación (o sea cuando la sensación no va acompañada de polución). Según ciertos testimonios, este placer tiene a menudo un carácter más estático y penetrante que el que acompaña al acto físico (y ya veremos por qué) [16]. Y si además se añade que, tanto en hombres como en mujeres, este placer suele interrumpirse en cierto grado de intensidad, momento en que se despierta el sujeto, la interpretación correcta de esta conexión puede formularse así: en ese preciso instante, la correlación predominante y habitual del placer con el hecho fisiológico ha remitido automáticamente al que sueña al plano condicionado físicamente de la experiencia de vigilia, lo cual ha interrumpido el proceso. Por regla general, sin embargo, el placer del sueño puede clasificarse entre los argumentos que demuestran la posibilidad de un proceso erótico separado de los condicionamientos fisiológicos corrientes. En el caso de ciertos hombres, por lo demás, puede experimentarse el placer en el sueño incluso cuando la capacidad genesíaca está agotada a causa de la senilidad o cuando la capacidad eyaculatoria está abolida por hechos traumáticos producidos en los conductos nerviosos; cosa esta que constituye una confirmación más, y precisa, de nuestra tesis.

Que la pulsión de la unión sexual no puede reducirse a la explicación simplista de que acabamos de hablar, sino que en cierta medida es endógena, es algo que podemos comprobar incluso en los animales. Algunas experiencias, efectuadas en primer lugar por Tarchanoff, han demostrado que, en ciertos casos, los vasos seminales del animal estaban vacíos antes de la copulación y se fueron llenando en el transcurso de ésta, con lo que prácticamente se invierte la relación de causa a efecto: en vez de verse determinada por el estado de repleción y turgencia de los órganos, ha sido la

15. C. S. Féré, *L'instinct sexuel*, Paris, 1865, p. 6.

16. Esto se verifica sobre todo en aquellos que no sueñan en blanco y negro como la mayoría de las personas, sino que sueñan en colores.

propia pulsión sexual la que ha provocado tal estado [17]. Y si se hiciesen en el hombre investigaciones análogas, este hecho recibiría múltiples confirmaciones suplementarias. A estas alturas podemos señalar que, si bien en el caso de los eunucos privados de glándulas seminales puede haber anestesia sexual, hay entre ellos casos en los que el deseo sexual subsiste e incluso se exacerba. En segundo lugar, se conocen ciertas formas de deseo que van tan más allá de la necesidad de depleción que ponen en movimiento los recursos extremos de los órganos genitales, casi violentando la naturaleza hasta el extremo de que, en el hombre, la sustancia emitida acaba siendo más sanguínea que espermática. En tercer lugar, también se han comprobado casos en los que la extrema intensidad del deseo, en vez de provocar la eyaculación, la inhibe (volveremos a este punto) [18]. Recordemos finalmente una experiencia bastante frecuente en el amor pasión: cuando se han agotado todos los recursos físicos en la unión sexual, los amantes sienten que no tienen suficiente, que quisieran seguir adelante, pero los condicionamientos fisiológicos, y de manera general los recursos de la carne, no se lo permiten: y eso provoca tormento.

Havelock Ellis, por su parte, tras un análisis de los intentos de explicación del fenómeno de la «voluptuosidad», concluyó reconociendo que la tendencia al placer «es en cierta forma independiente de las glándulas seminales» y de su estado [19]. En el terreno fisioanatómico se admite generalmente la existencia de centros sexuales cerebrales (supuesta en su momento por Gall) además de los centros de igual naturaleza relacionados con la médula espinal y el simpático. Es una contrapartida de lo que aparece con evidencia en el hombre, es decir, el papel capital que desempeña la imaginación, no sólo en el amor en general, sino incluso en el amor físico: imaginación que acompaña (y a veces incluso hace comenzar y activa) todo el proceso del acoplamiento; igual que en otros casos, en cambio, puede atajarlo irremediablemente.

En el orden de las investigaciones más recientes, se ha empleado la teoría hormonal y se ha querido explicar la excitación sexual como efecto de una intoxicación hormonal; algunos incluso han querido reducir a esta causa el origen de todo flechazo. Para no caer en un círculo vicioso, sin embargo, convendría precisar aquí, de manera satisfactoria y completa, cuál es a su vez la causa de la intoxicación hormonal, pues ésta puede ser un fenómeno condicionado psíquicamente; e incluso en el caso de que no lo sea, convendría una vez más no confundir aquí lo que *favorece* una ex-

17. También se ha establecido que, en algunos animales, la saturación hormonal, en la que algunos autores quisieran ver la causa de la excitación sexual, no se produce más que en el momento del coito. Cf. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, Paris, 2ª ed., 1951, p. 65.

18. L. Pin, *Psicologia dell'amore,* Milano, 1944, p. 145 : «El sentimiento es a veces de tal intensidad que se vuelve sufrimiento, y ejerce en los procesos sexuales una acción inhibidora».

19. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* vol. III, Philadelphia, 1908, p. 7. Cf. A. Hesnard, *op. cit.*, p. 13 : «Puede decirse que en su aspecto esencial en el hombre, es decir, en su aspecto psíquico, la sexualidad puede tener un desarrollo considerable al tiempo que prescinde totalmente de la colaboración del sistema genital».

periencia (la «saturación hormonal», el «umbral hormonal», precisamente) con lo que la *determina* y representa su contenido propio. En cuanto al hecho de «condicionar», entendido simplemente en el sentido de favorecer o proporcionar un terreno propicio, la función que se atribuye a las hormonas podría atribuirse igualmente a ciertas sustancias, empezando por los alcoholes. Pero se sabe que la reacción a estas sustancias depende de una «ecuación personal»: un razonamiento causal sería aquí tan ingenuo como si se dijese que la abertura de las exclusas de una presa es la causa productora del agua que va a irrumpir.

Se puede poner en el activo de la teoría psicoanalítica de la *libido* el reconocimiento del carácter de hecho *psíquico* autónomo y en cierto modo elemental del impulso cuya manifestación más específica es el deseo de la unión sexual. Pero también hay que considerar adquirido en el campo de las investigaciones psicoanalíticas el hecho de que la relación de la *libido* con los procesos fisiológicos no es una relación obligada; el fenómeno de la «no localización» de las «cargas» de la *libido* está comprobado clínicamente en casos múltiples y típicos, por ejemplo cuando al producirse hace desaparecer síntomas mórbidos. También están comprobados los estados pregenitales de la *libido* y de las formas de satisfacción de ésta en las que no existe tal relación. Los materiales reunidos a este respecto constituyen un argumento más contra toda teoría fisiológica del impulso sexual. Sólo que cuando se trata del fenómeno específico del «placer» la teoría psicoanalítica se presenta como equivalente de la de Féré, que ya hemos criticado. En ambos casos se comete más o menos el error que consiste en ver en toda especie de placer un fenómeno puramente negativo: es el alivio debido a la cesación de un estado anterior doloroso o desagradable. Es evidente que no se razona de otro modo cuando se reduce el placer sexual a la simple sensación de desaparición del malestar fisiológico provocado por la turgencia de los órganos, sensación que se experimentaría en el momento de la descongestión sanguínea, de la depleción o de la eyaculación. Análogamente, el psicoanálisis no sabe ver más que procesos casi mecánicos e intercambiables en los que supone que el placer deriva de la cesación, obtenida de tal o cual manera, de un estado de tensión, de la descarga de una «carga energética» apremiante (*Besetzungsenergie*) de la libido. El término que en alemán designa principalmente la satisfacción o el placer sexual, *Befriedigung*, ya plantea en sí un problema, pues esta palabra tiene también la connotación de «apaciguamiento», como si se tratase de la liberación de un estado anterior de tensión, agitación o excitación, supuestamente sentido como algo desagradable. Desde el momento en que se la considera desde este enfoque, cabe preguntarse también en este caso si esta teoría no es hija de la época: porque sentir en estos términos simples la sexualidad y el «placer» cuadra muy bien con un *eros* vuelto primitivo y totalmente físico [20].

20. De modo que lo que cuentan que le dijo una muchacha americana a su compañero tras el acto sexual: *Do you feel better now, darling*?, tal vez no sea sólo un chiste.

Podemos concluir, por tanto, esta serie de consideraciones diciendo que el deseo sexual es un fenómeno complejo del cual el hecho fisiológico es sólo una parte; la excitación sexual, esencialmente psíquica, constituye el elemento primero que, en ciertas condiciones, provoca la excitación física y desencadena progresivamente todos los fenómenos fisiológicos que acompañan a esa excitación, pero que a menudo se encuentran ausentes antes de ella. Más luz, en este plano, sólo podrá venir de una metafísica del sexo, no de una psicología o una fisiología del sexo. Pero a estas alturas ya podemos presentir que la unión de los cuerpos, tomada en sí misma, es tan sólo el mecanismo en el que se apoya y en el que se canaliza un proceso de orden superior vehiculado por esa unión para el cual ésta no es más que la parte de un todo. Referido a este proceso, considerar que el «placer» es la satisfacción simple y carnal estrechamente dependiente de las condiciones fisiológicas que pueden hacer de él un «anzuelo para la procreación», es algo que debe considerarse una solución problemática.

9. *La teoría magnética del amor*

Explorar los significados últimos de la sexualidad es algo que intentaremos más adelante. Por el momento nos centraremos en un campo intermedio, para iluminar el substrato elemental de todo *eros*; para hacerlo, tendremos que comenzar por utilizar nociones de «metafísica» en el otro sentido del término: conocimiento de la parte suprafísica, invisible, del ser humano.

Como hemos visto, ni el finalismo biológico, ni la pulsión genesíaca, ni la idea autónoma del placer como fin en sí, explican el *eros*. Más allá de todo eso, hay que considerar que el *eros* es el estado directamente provocado por la polaridad de los sexos, del mismo modo que la presencia de un polo positivo y un polo negativo determina el fenómeno magnético en todo cuanto está en relación con un campo magnético. Todo aquello con lo que se cree que puede explicarse ese fenómeno «magnético» elemental –con referencias empíricas, materiales o incluso simplemente psicológicas– presupone en realidad este fenómeno y debe ser explicado por medio de este último, porque no sólo está condicionado, sino también casi siempre determinado por él. [21]

Y eso no es un punto de vista que derive de una extraña cogitación personal, sino que corresponde al saber de tradiciones venerables. Podemos referirnos, por

21. Como traducción por reflejo de este fenómeno existencial, pueden citarse estas palabras que E. M. Remarque (*Drei Kameraden*, Düsseldorf, 1955, p. 187) pone en boca de uno de sus personajes: «Ahora veía de golpe, por el simple hecho de estar junto a él, que yo podía ser algo para un ser humano. Cuando lo dices parece muy simple, pero si lo reflexionas, sientes que es algo inmenso, sin límites: algo que puede destruirte y transformarte totalmente. Es el amor, y es del otro».

ejemplo, a las enseñanzas tradicionales de extremo oriente. Según éstas, basta que dos individuos de sexo opuesto tengan trato frecuente, incluso sin que haya entre ellos contacto corporal, para que en el ser más profundo de cada uno de ellos se despierte una energía especial o «fluido» inmaterial llamado *tsing*. Éste deriva de la polaridad del *yin* y el *yang*, términos que trataremos más adelante y a los que provisionalmente podemos atribuir el sentido de principios puros de la sexualidad, de lo femenino y lo masculino. Esta energía *tsing* es una especificación de la fuerza vital más profunda, *tsri*, y crece en proporción al grado de sexualización del hombre y la mujer, al grado de *yang* y de *yin* presentes en uno y otro en cuanto individuos. Esta fuerza particular magnéticamente inducida tiene por contrapartida psicológica el estado de vibración, de embriaguez irradiante y de deseo propio del *eros* humano. La aparición de este estado provoca un primer desplazamiento del nivel corriente de la conciencia individual de vigilia. La simple presencia del hombre frente a la mujer, por tanto, provoca el grado elemental de la fuerza *tsing* y del estado correspondiente. Hay que ver en ello, entre otras cosas, el fundamento no moralista, sino existencial, de ciertas costumbres propias de pueblos (también europeos) en los que se ha conservado el sentido de la fuerza elemental del sexo. La norma es que «ninguna mujer puede tratar frecuentemente a un hombre sino en presencia de otro hombre, sobre todo si éste está casado. La regla atañe a todas las mujeres, pues el sexo no tiene edad, y transgredirla, incluso de la forma más inocente posible, equivale a haber pecado». Cuando el hombre y la mujer se encuentran solos el uno frente al otro, se considera que, aunque no haya contactos entre ellos, es como si éstos se hubiesen producido. El trasfondo de estas actitudes remite precisamente al magnetismo elemental, al primer grado de despertar de la fuerza *tsing* [22]. El segundo grado, ya más intenso, interviene con el contacto corporal en sentido amplio (desde el estrecharse las manos y la caricia hasta el beso y sus equivalentes y desarrollos). El tercer grado aparece cuando el hombre penetra a la mujer y es ceñido por el sexo de la mujer, o en los equivalentes de esa situación. En la experiencia amorosa corriente, ese es el límite del *crescendo* «magnético». Pero ese no es el límite, y hay todavía otros estados, en el régimen del sexo propio de las formas sacralizadas y de evocación, o propio de la magia sexual en sentido específico. Hay cambios «sutiles» –concernientes sobre todo al aliento y a la sangre– que acompañan y sirven de base a esos distintos grados. La correlación psíquica se presenta esencialmente como estado de vibración y de elevación, luego de «exaltación» en el sentido propio de la palabra.

22. A este respecto, pueden encontrarse observaciones interesantes, referidas también a ciertas poblaciones de la Italia meridional, en la novela de C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, 4ª ed., 1946, p. 93. Aquí puede presentirse el sentido último de la regla islámica de la *purdah*, de la segregación de las mujeres.

Puede hablarse, por consiguiente, de una *magia natural del amor* como fenómeno suprafísico absolutamente positivo que se produce en la vida misma de la humanidad más corriente, más materializada y más primitiva. Y si los enfoques de que hemos hablado pueden chocar al psicólogo moderno, no dejan por ello de estar confirmados por la sabiduría popular. Incluso cuando no se tiene una idea clara del contenido de la palabra, se reconoce generalmente que la atracción entre hombre y mujer nace cuando entre uno y otra hay algo «como un fluido». Los propios casos de deseo brutal e inmediato por la mujer debemos considerarlos en función de una especie de cortocircuito y de «caída de corriente» de esa relación fluídica no material, en ausencia de la cual también se encuentra ausente todo arrebato de un sexo hacia el otro, desde las formas más toscas hasta las formas más sublimes y espiritualizadas de ese arrebato. Y puesto que se habla corrientemente, todavía en nuestros días, del *encanto* de una mujer, hay que recordar que el uso de este término remite, sin darse cuenta exactamente, a la dimensión mágica del amor: *fascinum*, ese fue precisamente el término técnico empleado en la Antigüedad para designar una especie de encantamiento o sortilegio.

Una concepción de este tipo, por lo demás, forma parte de una teoría del amor profesada en Occidente hasta los alrededores del período renacentista, pero que también conocieron otras civilizaciones, y en particular el Islam. Expuesta por Lucrecio y Avicena, la encontramos más tarde, por ejemplo, en Marsilio Ficino y Della Porta. Dice Ficino que el origen de la fiebre amorosa radica en una *perturbatio* y en una especie de infección de la *sangre* provocada del mismo modo que el «mal de ojo» porque se produce esencialmente por medio del ojo y la mirada. Esto, cuando se entiende en el plano «sutil», y no en el material, es rigurosamente exacto. El estado fluídico, la fuerza *tsing* de la sabiduría china, prende inicialmente a través de la mirada, antes de penetrar en la sangre. A partir de ese instante, el amante lleva en cierto modo a la amada en su propia sangre, y viceversa, sin que importe la distancia que llegado el caso pueda separarlos [23]. Al margen de las teorías, este conocimiento es espontáneamente reflejado en el lenguaje universal de los amantes: «Te llevo en la sangre», «te siento en mis venas», «el deseo por ti arde en mis venas», «*I have got you under my skin*», etc., son expresiones bien conocidas, muy extendidas y casi estereotipadas. Traducen un fenómeno mucho más importante y positivo que todos los con-

23. M. Ficino, *Sopra lo amore*, Levasti, VII, 7 : «Con justicia situamos en la sangre la fiebre del amor». Respecto al proceso, *cf.* VII, 4-7 y 10, donde sin embargo hay que pasar por alto la ingenua concepción según la cual hay imágenes casi materiales transportadas por la mirada de un ser a otro. VII, 11: en el amor vulgar (entendido aquí como amor corriente, por oposición al amor platónico) «la agonía de los amantes dura mientras dure este trastorno (=*perturbatio*) inducido en las venas por el llamado mal de ojo». *Cf.* G.B. Della Porta, *Magia naturalis*, 1, X-V. Platón (*Fedro*, 251 *a*, *b*) dice: «Al verla, como si tuviese el temblor de la fiebre (...), se cubre de sudor, se siente quemado por un ardor insólito». El ardor no debe entenderse aquí en un sentido puramente físico y entra en la fenomenología, antes mencionada, de la «exaltación erótica». En ella se basa lo que Kremmerz denomina la «piromagia»; *cf. infra* § 57.

siderados por la sexología corriente [24]. Pero hay que saber también que, cuando se trata de la sangre en las tradiciones antiguas, esta palabra remite casi siempre a una doctrina transfisiológica. La idea tradicional está bastante bien expresada en la forma siguiente, que sin embargo es posible que le parezca «sibilina» al lector corriente: «La sangre es el gran agente simpático de la vida; es el motor de la imaginación; es el *substratum* animado de la luz magnética, o de la luz astral polarizada en los seres vivos; es la primera encarnación del fluido universal, es luz vital materializada» [25].

En nuestro tiempo, una teoría «magnética» del amor la esbozó Mauclair, que ignoraba los antecedentes de que acabamos de hablar.

Mauclair señala que esta teoría ayuda a superar la vieja oposición de lo físico y lo espiritual, de la carne y el alma, oposición que efectivamente no existe en la experiencia erótica, aunque se desarrolla en un plano intermedio en el que los dos elementos se mezclan y despiertan el uno en función del otro. (Que los sentidos despierten el alma, o bien que el alma despierte los sentidos, es algo que depende de la constitución particular de los individuos; pero en ambos casos el estado final contiene, mezclados, los dos elementos, y al propio tiempo va más allá de ellos). Para esta condición de intermediario puede hablarse legítimamente de estado «magnético» directamente sentido. La hipótesis magnética –destaca Mauclair– es la que mejor explica el estado insólito de hiperestesia de la pareja presa del amor, y confirma «la experiencia cotidiana de que el estado de amor no es ni espiritual ni carnal y escapa a todas las categorías de la moral corriente». Mauclair agrega: «Las razones magnéticas son las verdaderas, y permanecen secretas y a veces incluso ignoradas por aquellos mismos a los que encadenan: pues los seres que aman no pueden dar de su amor motivos precisos... Un hombre no ama en absoluto a una mujer porque sea hermosa, cariñosa, o inteligente, o graciosa, ni porque pueda sugerir una fuerte y excepcional voluptuosidad. Eso son sólo explicaciones que satisfacen la lógica corriente... Ama porque ama, y más allá de esa lógica; y ese misterio es lo que revela el magnetismo

24. G. D'Annunzio, *Il Piacere*, ed. naz., p. 69 : «Pareció entrar en él una partícula de la fascinación amorosa de aquella mujer, como entra en el hierro un poco de la virtud del imán. Era realmente una sensación magnética de placer, una de esas sensaciones agudas y profundas que sólo se experimentan al comienzo de un amor, que parecen no tener ni localización física ni localización espiritual como todas las demás, sino radicar en un elemento neutro de nuestro ser, en un elemento casi diría intermedio, de naturaleza desconocida, menos simple que un espíritu, más sutil que una forma, en el que se recoge la pasión como en un receptáculo». P. 87: «El hombre sentía que la presencia de ella fluía y se mezclaba con su sangre, hasta que su sangre se convirtió en la vida de ella, y la sangre de ella en la vida suya». En la mayoría de las personas, las percepciones de este tipo se vuelven más claras tras la unión corporal; pero ésta, cuando se produce de modo primitivista, también puede asfixiarlas. En una carta (Moore, *op.cit.*), D.H. Lawrence dice: «Cuando me uno a una mujer, la percepción por la sangre es intensa, suprema... Algo, no sé qué exactamente, pasa entre su sangre y la mía en el momento de la unión. Hasta el punto de que, aunque ella se aleje de mí, queda entre nosotros dos esa forma de conocerse a través de la sangre, aunque la percepción por el cerebro se haya interrumpido».

25. E. Levi, *Philosophie occulte. Première série. La science des esprits*, Paris, 1865, p. 213.

del amor»[26]. Lolli, por su parte, había distinguido ya tres tipos de amor: el amor «platónico», el amor sensual y físico y el amor magnético, y decía que éste participa de los otros dos, es tremendamente poderoso e invade todo el cuerpo del hombre, aunque reside principalmente en el aliento[27]. Pero, en realidad, el amor magnético no es un tipo de amor particular, sino que es el fondo último de todo amor.

Estas ideas pueden integrarse fácilmente en las enseñanzas tradicionales antes expuestas. Esclarecen un hecho que hay que calificar de elemental, o sea de primer orden, en su campo (hecho que ya no es de primer orden más que en una perspectiva propiamente metafísica): la estructura «magnética» del *eros*. Y así como no hay atracción entre hombre y mujer si no se establece entre ellos, de hecho o potencialmente, un «fluido» especial, así también desaparece el amor sexual cuando disminuye ese magnetismo. En tal caso, todos los intentos por continuar una relación amorosa serán tan vanos como los que consisten en querer poner en marcha una máquina cuando no hay energía motriz o, para usar una imagen más próxima al simbolismo magnético, que intentar unir un metal y un imán electromagnético cuando ha desaparecido la corriente que creaba el campo magnético. Las condiciones exteriores pueden ser incluso idénticas: juventud, prestancia de los cuerpos, simpatía, afinidades intelectuales, etc. Cuando cesa el estado de magnetismo, el *eros* y el deseo se debilitan irremediablemente. Y si no todo se detiene en eso, si hay todavía interés recíproco, se pasará del amor en sentido propio y completo a relaciones basadas en el afecto, el hábito, los factores sociales, etc., lo cual no representa una sublimación, sino, como hemos dicho, un sucedáneo, una solución para salir del paso y, en el fondo, *otra* cosa en relación con lo que está condicionado por la polaridad de los sexos.

Es importante destacar que, si bien el fenómeno magnético, o mágico, o incluso de fascinación, se produce espontáneamente en los amantes, también es corriente que éstos activen, alimenten y desarrollen intencionadamente esa magia. La imagen de Stendhal sobre el fenómeno de «cristalización» en el amor se ha hecho celebérrima[28]: así como las ramas desnudas de un árbol se cubren a veces de cristales en la atmósfera salina de la región de Salzburgo, así el deseo del amante, concentrado en la imagen de la amada, cristaliza alrededor de ella como una aureola compuesta de toda clase de contenidos psíquicos. Lo que hay que llamar fascinación magnética en el aspecto objetivo, cabe traducirlo en el aspecto psicológico con las palabras cristalización, monoideísmo o imagen obligada, *Zwangsvorstellung*. Es este un elemento absolutamente esencial en toda relación amorosa: el pensamiento del uno está más o menos obsesionado por el otro, en una forma de esquizofrenia parcial (por lo demás, expresiones corrientes como «estar

26. C. Mauclair, *La magie de l'amour*, *op. cit.*, p. 60-61, p. 62.

27. M. Lolli, *Sulle passioni*, Milano, 1856, capítulo III.

28. Stendhal, *De l'amour*, I, 15. «Por *cristalización* entiendo cierta fiebre de imaginación, que hace irreconocible un objeto casi siempre bastante corriente, y hace de él un ser aparte».

loco de amor», «amar con locura», «estoy loco por ti», etc. son, sin pretenderlo, suficientemente significativas). Este fenómeno de concentración mental –afirma con razón Pin– «es un hecho casi automático, completamente independiente de la personalidad y de la voluntad. Todo aquel que se enamora –sea abúlico o enérgico, sabio o ignorante, pobre o rico, ocioso o atareado, siente que, a partir de cierto momento, su pensamiento está literalmente encadenado a una persona precisa, sin escapatoria posible. La concentración, pues, es un fenómeno en cierta forma hermético [29], compacto, uniforme, poco discutible, poco razonable, poco modificable y extremadamente tenaz» [30]. Pues bien, precisamente este fenómeno tiene para los amantes el valor de una especie de barómetro. El «¿piensas en mí?», «¿pensarás siempre en mí?», «¿has pensado en mí?», y otras expresiones análogas, pertenecen al lenguaje corriente de los amantes. Además, no sólo se desea que este fenómeno se mantenga: se desea que se intensifique, como si diese la medida del amor. Y entre los amantes son usuales distintos recursos extendidos para alimentar y hacer continua al máximo la concentración. El «pienso siempre en ti» corresponde al «te llevo en la sangre». Así, inconscientemente, los amantes emplean una verdadera técnica que se injerta en el hecho mágico primordial, provocando un desarrollo de éste, teniendo como consecuencias las variantes de la «cristalización» stendhaliana. En su *Liber de arte amandi*, Andrés el Capellán había definido ya el amor como una especie de agonía debida a una meditación extrema sobre una persona de sexo opuesto.

Un autor que, a diferencia de los autores antes citados, se declara con más o menos fundamento especialista en ciencias mágicas y en la Cabbala –Eliphas Levi– afirma que el encuentro de la atmósfera magnética de dos personas de sexo opuesto provoca una condensación de «luz astral», cuyas manifestaciones son el amor y la pasión. Así, la especial embriaguez ocasionada por la congestión de «luz astral» constituye, según esto, la base de la fascinación amorosa [31]. Estas referencias han sido tomadas de las tradiciones de las que hemos hablado antes, y pueden poner de relieve otro aspecto del fenómeno aquí considerado. La terminología de Eliphas Levi resultaría poco más o menos sibilina para el lector medio si no aportáramos alguna aclaración.

La congestión de luz astral es la contrapartida objetiva de lo que hemos denominado «exaltación». «Luz astral» es sinónimo de *lux naturae*, expresión empleada muy especialmente por Paracelso. El *âkâsha* de la tradición hindú, el *aor* de la Cabbala y muchas otras expresiones de las enseñanzas sapienciales, tienen este mismo

29. Es interesante comprobar que un psicólogo se ha visto llevado, sin querer y sin calibrar su alcance, a emplear esta palabra.

30. L. Pin, *Psicologia dell'amore*, *cit.*, p. 139 ; véase también p. 121-124. «Sabed que en el momento en que pudiera distraerme, en que vuestra imagen desapareciese por un instante, yo ya no os amaría» (Ninon de Lenclos, en B. Dangennes, *Lettres d'amour,* Paris, s.f., p. 55).

31. E. Levi, *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, 1861, vol. I, p. 186.

significado. Todas aluden al fondo suprafísico de la vida y de la naturaleza, a un «éter vital» entendido como «vida de la vida»; en los *Himnos órficos* es el éter, «alma del mundo», de donde viene toda fuerza vital. En cuanto al término *lux naturae*, cabe señalar que la asociación de la luz y de la vida es recurrente en las enseñanzas tradicionales de los pueblos más diversos y que aparece también en los primeros versículos del *Evangelio de Juan*. El punto que aquí nos interesa es que esta «luz» únicamente se convierte, en cierto grado, en objeto de experiencia en un estado de conciencia distinto del estado corriente de vigilia, un estado que corresponde a lo que es el sueño para el hombre común. Y así como, en el sueño, la imaginación tiene rienda suelta, así toda traslación de la conciencia causada por una congestión o embriaguez de «luz astral» implica una forma, que a su modo es mágica, de imaginación.

Con este trasfondo, por inaudito que les resulte a quienes no conocen más que las ciencias de tipo moderno, es con lo que tienen que ver los fenómenos antes considerados. Es esta imaginación magnetizada o «exaltación», más que el pensamiento, lo que actúa en los amantes. Es muy significativa la expresión inglesa para designar el hecho de enamorarse: *to fancy one another*, y otro tanto cabría decir de esta definición del amor, que debemos a Chamfort: «El amor es el contacto de dos epidermis y el intercambio de dos fantasías», pues roza involuntariamente algo que es esencial: en efecto, si bien el contacto corporal conduce a un grado de intensidad superior la fuerza ya despertada por la simple polaridad sexual, la acción de las dos imaginaciones llevadas por la «exaltación» y la «embriaguez lúcida» a un nivel de conciencia diferente del de la experiencia normal de vigilia constituye por su parte un factor capital. (Precisamente en este hecho, como veremos, se apoya la magia sexual operativa). También aquí el lenguaje corriente de los amantes, a través de expresiones de las que corrientemente tan sólo se ve el lado sentimental, romántico y sensiblero, está cargado de sentido: aparece una y otra vez la asociación entre el sueño, el hecho de soñar y el hecho de amar. No se daba cuenta Husson de lo profundamente ciertas que eran sus palabras cuando dijo que los amantes viven entre el sueño y la muerte. «Sueño de amor», «sueño en ti», «como en un sueño», etc., son tópicos corrientes. El aspecto típicamente «soñador» de los enamorados es también muy frecuente. La repetición estereotipada, digna de un tratado de dactilografía, que tienen estas expresiones, no debe hacernos perder de vista lo esencial. Todo eso tiene un contenido positivo, objetivo: la vaga sensación, o el presentimiento, de un desplazamiento del plano de conciencia debido a la «exaltación», desplazamiento que, en mayor o menor medida, está relacionado con el *eros*. Estas expresiones, pues, son otros tantos «indicios intersticiales», igual que el hecho de seguir utilizando, pese a todo, palabras como «fluido», *charme* o encanto al hablar de las relaciones entre los sexos. Debería estar ya bien claro para todos que todos estos hechos serían pura extravagancia si el amor no tuviese más finalidad que la biológica.

10. *Los grados de la sexualización.*

Al referirnos a las enseñanzas de Extremo Oriente, hemos dicho que el estado erótico nace potencialmente de la relación entre la cualidad *yang* y la cualidad *yin* de dos seres humanos; el contacto de la «atmósfera magnética» de dos individuos de sexo opuesto, señalado por Eliphas Levi como causa de ese estado, tiene el mismo sentido. Es necesario ahondar en este punto, lo cual nos conducirá también al problema de la elección sexual.

El concepto de hombre y de mujer que suele emplearse corrientemente es más que aproximado: supera apenas el nivel de la ficha del censo. En realidad, el proceso de sexualización presenta varios grados, y no se es hombre o mujer en igual medida. Desde el punto de vista biológico, sabemos que en las primeras fases embrionarias se encuentra la androginia o bisexualidad. Ya Orchansky había reconocido que la glándula genital primitiva, derivada del cuerpo de Wolff, es hermafrodita. En la formación del nuevo ser, se asiste a la acción cada vez más precisa de una fuerza que produce la diferenciación sexual de la materia orgánica; por ella, mientras se desarrollan las posibilidades de un sexo, se eliminan las del otro, o bien permanecen en estado embrionario o latente, o incluso tan sólo se encuentran presentes en función de las posibilidades en adelante predominantes que definen el tipo actual masculino o femenino. Hay, pues, analogía con lo que ocurre en la ontogénesis: así como el proceso de individuación del ser humano deja atrás, en estado de esbozo, las potencialidades a las que corresponden las diversas especies animales, así el proceso de sexualización deja atrás –igualmente en estado de proyecto o de rudimentos de órganos atrofiados– en el hombre y la mujer las potencialidades del sexo opuesto copresentes en el estado original (esto se encuentra ilustrado por la existencia de complejos hormonales de ambos sexos, o sea por una bisexualidad latente, en todo individuo).

Cuando se ha producido la sexualización, se distinguen habitualmente varias clases de caracteres sexuales: caracteres primarios, que tienen que ver con las glándulas genitales y los órganos de reproducción; caracteres secundarios, que atañen a los rasgos somáticos típicos, masculinos y femeninos, con sus correspondencias anatómicas y humorales; caracteres terciarios, que la mayoría de los especialistas relacionan sobre todo con la esfera psicológica, la del comportamiento, de las disposiciones mentales, morales, afectivas, etc., del hombre y la mujer. Todo eso es el ámbito de cierto número de *efectos*; la causa, en cambio, es el sexo como fuerza formadora y diferenciadora.

Puesto que el vitalismo de un Driesch y otros autores ya ha obtenido el derecho de ciudadanía en biología, no resultará herético tener en consideración este tipo de fuerzas. Se ha recuperado –ha habido que recuperar– el concepto aristotélico de entelequia como principio heurístico biológico: y la entelequia es precisamente una fuerza formadora que actúa desde el interior, y tan sólo sus manifestaciones son biológi-

cas y físicas; es la «vida de la vida». En la Antigüedad, se consideraba que era el alma o «forma» del cuerpo; tiene, pues, carácter suprafísico, inmaterial.

Parece evidente que en la base del proceso de sexualización hay una entelequia diferenciada que constituye la verdadera raíz del sexo. Los diferentes caracteres sexuales, primarios, secundarios o terciarios de un hombre o de una mujer, vienen después; son sus expresiones.

Deseando ahondar en el problema de la diferenciación sexual, Weininger se preguntó si no habría que recuperar una teoría antaño defendida por Steenstrup, que había supuesto, en los individuos de los dos sexos, la existencia de un plasma diferenciado, para el cual propuso Weininger las denominaciones de arrenoplasma y de teliplasma: cosa que significaría que el sexo está presente hasta en cada célula del organismo [32]. Nuevas investigaciones biológicas en profundidad confirmarán o no esta hipótesis. De todos modos, puede decirse que con esta hipótesis se ha aplicado una intuición indiscutiblemente exacta a un plano que no es el que corresponde: porque el substrato del sexo es suprafísico, radica en lo que, con los antiguos, hemos llamado el alma del cuerpo, en ese «cuerpo sutil» intermedio entre materialidad e inmaterialidad, que aparece con distintos nombres en las enseñanzas tradicionales de numerosos pueblos (por ejemplo el *sûkshma-çarirâ* de los hindúes y el «cuerpo sideral» de Paracelso). Nuevamente hay que pensar en algo como un «fluido» que envuelve, impregna y califica diversamente el cuerpo del hombre y de la mujer, no sólo en cuanto a los aspectos físicos confiriendo a todos los órganos, a todas las funciones, a todos los tejidos y a todos los humores una impronta sexual, sino en lo que atañe a aspectos más internos como expresión directa de una entelequia diferente. Si la diferencia de plasma en el hombre y la mujer fuese real, ese sería su origen. Así, cuando Weininger dice que el sexo está presente en cualquier parte del cuerpo del hombre y de la mujer, está en lo cierto, pero a condición de que no se limite sólo al plano biológico. De hecho, va más allá del plano biológico cuando alega en favor de su tesis que *cada* parte del cuerpo de un sexo produce una excitación erótica en el otro sexo: porque para explicar eso hay que recurrir necesariamente a un factor suprafísico.

Con todo ello estamos ya cerca de la idea de esa «atmósfera magnética diferenciada propia de los individuos de sexo opuesto», de la que antes se ha hablado; en términos extremorientales, se trata del principio *yang* o del principio *yin* que compenetra el ser interior y la corporeidad del hombre y la mujer en forma de un fluido y una energía formadora elemental.

Uno de los nombres dados al «cuerpo sutil» es «cuerpo aromal». La relación con el olfato tiene importancia sexológica. Es conocido el papel particular desempeñado por el sudor en ciertas técnicas de brujería popular [33]. El olfato posee una importancia

32. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien, 17ª ed., 1918, capítulo II.

33. H. Ploss y M. Bartels, *Das Weib in der Natur-und Völkerkunde*, Leipzig, 5ª ed., 1897, vol. 1, p. 469.

indudable en el magnetismo del amor físico y en la «intoxicación fluídica» de los amantes.

En la Antigüedad se consideraba, y todavía se considera en ciertos pueblos primitivos, que el fluido de un ser lo compenetra hasta el punto de impregnar, no sólo su cuerpo, sino también sus ropas (a eso hay que remitir ciertos casos de «fetichismo de la ropa»). De ahí algunas prácticas que a menudo han pervivido en las costumbres de los amantes y de los pueblos primitivos (en estos últimos, aspirar el olor y quedarse con las ropas llevadas por el hombre o la mujer está considerado un medio de mantener las relaciones y la fidelidad cuando se ven obligados a separarse, como ocurre por ejemplo en Filipinas): prácticas que presentan un carácter supersticioso o simplemente simbólico sólo si en el olfato pasamos por alto el hecho «psíquico» que puede producirse paralelamente al hecho físico. El caso límite es el de una intoxicación erótica susceptible de producirse por mediación, no sólo de la mirada, sino también del olfato (S. Maugham: «Él la miró y la aspiró, ella lo miró y lo aspiró») [34]. Hay que señalar, además, que el término latino *fascinum*, por su sentido original y literal, se refería esencialmente al mundo del olfato. Basta además tener una sensibilidad un poco fina para reconocer el papel que en las relaciones amorosas desempeña una especie de vampirismo psíquico recíproco, una de cuyas bases es el fenómeno olfativo. El olor del hombre y el olor de la mujer en el aspecto puramente material, secretorio, sólo entran en juego aquí secundariamente: la posibilidad, comprobada, de un efecto psíquico correspondiente, cuando se trata de seres humanos, sólo puede explicarse en función de una contrapartida igualmente psíquica, «sutil». Es notorio, por lo demás, que este fenómeno presenta caracteres instintivos, más elementales pero a menudo también más acentuados, en varias especies animales: lo que en el hombre tiene que ver en general con un plano superior, aquí, como en otros casos, se ha hipertrofiado y especializado en el animal en forma de una especie de demonismo del *bios*. Y también puede intuirse lo que tal vez había en el fondo de la creencia popular supersticiosa del México precolombino, según la cual la generación hay que remontarla a una mezcla de los alientos del hombre y la mujer.

Tras esta digresión no del todo inútil, volvamos al problema de la sexualización. Hemos dicho que ésta presenta varios grados; al hecho fisioanatómico de que en todo individuo de un sexo hay también esbozos del otro sexo le corresponde más general-

34. Suelen citarse los casos de Enrique III y Enrique IV de Francia, que dicen que fueron presas de una pasión repentina e irresistible por mujeres de las que habían olido la ropa interior; en el caso de Enrique III, dicen que su pasión así nacida por María de Cleves sobrevivió a la trágica muerte de ésta. *Cf.* R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, Stuttgart 10 ed., p. 25. Cuando este autor duda (p. 18) que este tipo de efectos ligados a los centros olfativos puedan producirse «en individuos normales», evidentemente identifica los individuos normales con los que tienen una sensibilidad «sutil» bastante reducida. Ploss y Bartels (*op. cit.*, vol. I, p. 467 s.) aluden a creencias populares según las cuales el olor del cuerpo (nosotros diríamos del ser) de una persona puede tener efecto intoxicante en otra persona, si ésta es de sexo opuesto.

mente la posibilidad de una sexualización incompleta, o sea seres que no son ni puramente hombres ni puramente mujeres, sino que tienen carácter de grados intermedios. Eso equivale a decir que en todo individuo concreto, la cualidad masculina y la cualidad femenina están presentes en tal o cual proporción, aunque la fuerza vital, el fluido de un ser de un sexo determinado, en la medida en que pese a todo pertenece a ese sexo, es fundamentalmente *yang* o *yin*, para emplear la terminología china, o sea calificado fundamentalmente según el principio masculino o bien según el principio femenino. Hay que citar entre los méritos de Weininger, sobre todo, el haber puesto de relieve este punto y el haber formulado asimismo un criterio metodológico correspondiente: hay que empezar por definir el hombre absoluto y la mujer absoluta, lo masculino y lo femenino en sí, en estado puro, en cuanto «ideas platónicas» o arquetipos, para poder establecer el grado de sexualización efectiva de aquellos que, por aproximación, son llamados hombres y mujeres [35]. Igualmente el estudio del triángulo abstracto, en cuanto pura forma geométrica, puede proporcionarnos conocimientos susceptibles de aplicarse a las numerosas formas triangulares de la realidad (que tan sólo son aproximaciones del triángulo perfecto), para poder caracterizar y distinguir estas formas. Pero hay que hacer aquí una reserva, sobre la que hablaremos luego de forma más precisa: a diferencia de la geometría, el hombre absoluto y la mujer absoluta no debemos concebirlos tan sólo de manera heurística, como medidas abstractas para medir la masculinidad y feminidad de hombres y mujeres, sino también de manera ontológica y metafísica como potencias primordiales reales que, aunque se manifiesten con mayor o menor fuerza en hombres y mujeres concretos, no dejan por ello de estar presentes y actuar en ellos siempre e indivisiblemente.

De todos modos, si exceptuamos los casos límite (o las experiencias límite: esta precisión es muy importante), el cuadro que nos presenta cada hombre y cada mujer comunes es una proporción variada de pura cualidad masculina y pura cualidad femenina. De ahí se desprende la primera ley de las atracciones sexuales. Esta ley ya la encontramos expresada en germen en Platón, cuando sitúa en el fundamento de las atracciones sexuales una complementariedad, para la que utiliza la imagen del Σύμβολον [36], nombre que designaba un objeto partido en dos, empleado en la Antigüedad para que dos personas se reconociesen, de modo que el trozo de una tenía que concordar perfectamente con el que conservaba la otra. Análogamente, dice Platón, cada ser lleva en sí una marca y busca instintivamente y sin cesar «la mitad correspondiente de sí mismo que lleva la misma marca», la marca complementaria que hará que se unan las dos partes [37]. La misma idea, más especificada, la encontramos en Schopenhauer [38], que dice que la condición de una intensa pasión es que dos per-

35. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter, cit.* I, cap. I, p. 7-13.
36. Platón, *El Banquete*, 191 d.
37. *Ibíd.*
38. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe, cit.*, p. 102.

sonas se neutralicen el uno al otro como un ácido y una base cuando van a formar una sal: así, puesto que hay varios grados de sexualización, esta situación se realiza cuando cierto grado de virilidad encuentra su otra mitad en un grado correspondiente de feminidad equivalente en el otro ser. Weininger [39], por último, propone una verdadera fórmula para el fundamento básico de la atracción sexual. Partiendo precisamente de la idea de que, cuando se toman por criterios el hombre absoluto y la mujer absoluta, hay en la mujer algo de hombre y en el hombre algo de mujer, considera que la atracción máxima se despierta en un hombre y una mujer hechos de tal modo que, si se suman las partes de masculinidad y de feminidad presentes en uno y otra, se obtiene como total el hombre absoluto y la mujer absoluta. Por ejemplo, un hombre que tenga tres cuartos de masculino (*yang*) y un cuarto de femenino (*yin*), encontrará su complemento sexual natural, por el que se sentirá irresistiblemente atraído y en contacto con el cual se producirá un magnetismo intenso, en una mujer que tenga un cuarto de masculino (*yang*) y tres cuartos de femenino (*yin*): precisamente porque, con la suma de las partes, se obtendría el hombre absoluto íntegro y la mujer absoluta íntegra [40]. En realidad son estos últimos los que se encuentran en la base de la polaridad primordial de los sexos y los que provocan por tanto la primera chispa del *eros*; son ellos, podría decirse, los que se aman y buscan unirse a través de cada hombre y cada mujer, de ahí la exactitud del dicho según el cual todas las mujeres aman tan sólo a un único hombre y todos los hombres aman tan sólo a una única mujer [41]. La fórmula propuesta por Weininger, por consiguiente, fija una de las condiciones esenciales de la elección sexual, cuando ésta implica las capas más profundas del ser.

11. *Sexo físico y sexo interior*

Puede desarrollarse aquí una consideración de principio, que es la siguiente: allí donde no se comprueban formas efectivas de superación de la condición humana, el sexo ha de concebirse como un «destino», un hecho fundamental de la naturaleza humana. Se existe únicamente en cuanto hombre o en cuanto mujer. Hay que hacer hincapié en este punto de vista frente a todos los que hoy en día consideran que el hecho de ser hombre o mujer es algo accidental y secundario con respecto a la pertenencia genérica a la especie humana, y que el sexo es una diferencia que atañe exclusivamente a la parte física o biológica de la naturaleza humana, hasta el punto de no tener

39. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, cap. III, p. 31-52.

40. En el fondo, también hay una idea análoga en la base del antiguo punto de vista astrológico según el cual la atracción recíproca requiere que, en el horóscopo del hombre y en el de la mujer, el sol y la luna intercambien los lugares (que uno tenga el sol en el signo en que el otro tiene la luna; el sol es *yang* y la luna es *yin*).

41. Este parece ser también el sentido del rito nupcial en el que el esposo y la esposa son coronados y vistos como Rey y Reina.

sentido ni tener implicaciones más que para los aspectos de la vida humana que dependen de esa parte naturalista. Tal punto de vista es vago e inorgánico; en realidad, sólo puede valer para una humanidad decaída, a consecuencia de una regresión y una degeneración. Quienes lo adoptan prueban con ello que no saben ver más que los aspectos terminales –los más elementales y tangibles– de la sexualidad. La verdad es que el sexo existe, no sólo antes y más allá del cuerpo, sino en el alma y, en cierta medida, en el espíritu. Se es hombre o mujer interiormente, antes de serlo exteriormente: la cualidad masculina o femenina primordial compenetra e impregna todo el ser, visible e invisiblemente, de la forma en que hemos hablado antes, igual que un color compenetra un líquido. Y si, como hemos visto, hay grados intermedios de sexualización, eso significa simplemente que esa cualidad de base manifiesta una intensidad más o menos fuerte según los individuos, no que desaparezca el condicionamiento sexual.

Con abstracción de los casos excepcionales en los que el sexo está superado simplemente porque está superada la condición humana en general, lo cierto es que a menudo se toma por un «más allá del sexo» lo que en realidad atañe a un ámbito separado de la vida y de toda fuerza formadora profunda, un ámbito de supraestructuras y de formas intelectualizadas y sociales cuya hipertrofia caracteriza las fases crepusculares y ciudadanas de una civilización. Más adelante mostraremos que todo ser humano se compone de dos partes. Una es la parte esencial, y la otra es la parte exterior, artificial y adquirida que se forma en la vida social y que crea la «persona» del individuo: persona, entendida aquí en el sentido original del término, que quería decir, como se sabe, «máscara», la máscara del actor (por oposición al «rostro», que por su parte cabe hacer corresponder a la parte esencial). Según los individuos, pero también según los tipos de civilización, una u otra parte puede estar más o menos desarrollada. El límite degenerativo corresponde a un desarrollo prácticamente exclusivo, teratológico, de la parte exterior y construida, de la «máscara» del individuo «social», intelectual, práctico y «espiritualizado» que se constituye en una especie de entidad aparte que ya casi no mantiene relaciones orgánicas con el ser profundo y esencial. Únicamente en este caso puede considerarse secundario y desdeñable el hecho representado por el sexo; su contrapartida habitual es, ya una anestesia, ya una barbarización primitivista de la vida sexual. Sólo entonces parecerá poco importante ser hombre o mujer y se le reconocerá a este hecho cada vez menos el valor –en cuanto a la determinación de la vocación, a la formación de sí mismo, al comportamiento, a las ocupaciones típicas– que tenía y tendrá en toda civilización normal. Desde esta perspectiva, la propia diferencia que hay entre la psicología masculina y la psicología femenina tenderá efectivamente a reducirse mucho.

La civilización moderna, empirista, intelectualista y socializada, al haber concedido cada vez más importancia a lo que carece de relación con el lado esencial de los seres humanos, es inorgánica y potencialmente estandarizada; sus valores, por una parte, derivan de una regresión de los tipos y, por otra parte, alimentan y refuerzan esta regre-

sión. Así es como ha podido la mujer moderna introducirse en todos los campos, queriendo ser igual al hombre: precisamente porque los dones, las cualidades, los comportamientos y las actividades más característicos y más extendidos en la civilización moderna ya no tienen más que una levísima relación con el plano profundo en el que vale la ley del sexo mucho más en el aspecto ontológico que en el aspecto físico, biológico o incluso psicológico. El error que hay en la raíz de la competición feminista, y que ha hecho posible su éxito, es precisamente la sobrestimación, típica de la civilización moderna, de la inteligencia lógica y práctica, simple accesorio de la vida y de la mente, que son, una y otra, diferenciadas, mientras que la inteligencia es aformal y «neutra», susceptible de desarrollarse en medida casi igual en la mujer que en el hombre [42].

La *vexata quaestio* de la inferioridad, igualdad o superioridad de la mujer respecto del hombre sólo la trataremos aquí de pasada. Esa cuestión carece en efecto de sentido, pues presupone una conmensurabilidad. En cambio, si se deja aparte todo lo que es construido, que puede adquirirse, que es exterior, y se excluyen los raros casos señalados en los que no puede hablarse ya de sexo porque en un momento dado se ha superado la condición humana, puede decirse que entre el hombre y la mujer, por referencia al tipo, a su «idea platónica», hay una diversidad que excluye toda medida común; incluso algunas facultades aparentemente comunes a ambos sexos y «neutras» tienen distinta función y distinta impronta según estén presentes en el hombre o en la mujer. Preguntarse si la «mujer» es superior o inferior al «hombre» es tan poco adecuado como preguntarse si el agua es superior o inferior al fuego. Para cada uno de los dos sexos, el criterio de valor no puede proporcionarlo el sexo opuesto, sino únicamente la «idea» del sexo al que se pertenece. En otros términos, es establecer la superioridad o la inferioridad de una mujer dada con arreglo a su mayor o menor proximidad a la tipicidad femenina, a la mujer pura o absoluta; y lo mismo vale para el hombre. Las «reivindicaciones» de la mujer moderna, pues, derivan de ambiciones erróneas, así como de un complejo de inferioridad; derivan de la falsa idea de que una mujer, como tal, como «solamente mujer», es inferior al hombre. Se ha dicho con razón que el feminismo no ha luchado realmente por los «derechos de la mujer», sino, sin darse cuenta, por el derecho de la mujer a hacerse igual al hombre: cosa que, si fuese posible fuera del ámbito exterior práctico e intelectual, equivaldría al derecho de la mujer a desnaturalizarse, a decaer [43]. El único criterio cualitativo, lo repetimos, es el grado de la más o menos perfecta realización de su *propia* naturaleza. No cabe ninguna duda de que una mujer perfectamente femenina es superior a un hombre imperfectamente masculino, igual que un campesino fiel a su tierra que cumple perfectamente su función es superior a un rey incapaz de cumplir la suya.

42. En cuanto a la forma límite de los subproductos femeninos modernos: «Esas señoras sin sexo que frecuentan los barrios bien de las grandes ciudades, llenas de supuestas ambiciones intelectuales, principal recurso de médicos, de espiritualistas, de psicoanalistas y de escritores por capricho» (L. O'Flaherty).

43. Sobre todo eso, *cf.* J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, *op. cit.*, I, p. 244 ss.

En el orden de ideas de que tratamos, por tanto, hay que convencerse de que la masculinidad y la feminidad son ante todo un hecho de orden interior. Y ello hasta el punto de que el sexo interior puede no corresponder al sexo físico. Es bien sabido que se puede ser hombre por el cuerpo sin serlo igualmente por el alma *(anima mulieris in corpore inclusa virili)* y viceversa, y lo mismo, por supuesto, vale para la mujer. Se trata de casos de asimetría debidos a diversos factores, análogos a los casos que pueden encontrarse en la esfera racial (individuos que poseen los caracteres somáticos de una raza y los caracteres psíquicos y espirituales de otra raza). Pero eso no representa ningún menoscabo para la cualidad de base del fluido de un ser, según sea físicamente hombre o mujer, ni para la unidad del proceso de sexualización. El fenómeno señalado puede explicarse por el hecho de que, en ciertos casos, este proceso se ha concentrado fuertemente en un ámbito determinado, creando precisamente asimetrías porque el resto no se ha conformado en igual medida.

En el plano tipológico, sin embargo, es el hecho interno, el sexo interior, lo que resulta decisivo: una sexualización perceptible tan sólo en el plano físico es en cierta forma, por desarrollada que esté, una sexualización truncada y vacía; aquel que no es hombre en espíritu y en alma, no es verdaderamente un hombre; y otro tanto puede decirse de la mujer. Todo esto conviene recordarlo, porque hay que tenerlo en cuenta en la ley de la atracción sexual. Las «cantidades» de masculinidad y feminidad que se completan recíprocamente, y que es de lo que trata esa ley, han de entenderse en el sentido más amplio, o sea en toda su posible complejidad.

En efecto, lo que excita y hace despertar a la mujer absoluta, aunque sea oscuramente, es la virilidad espiritual: en el caso extremo, cuando esta virilidad, superando el estado de guerrero y de dominador, se orienta resueltamente a lo sobrenatural. Ya hablaremos de los aspectos metafísicos y existenciales de este último caso. Es expresivo un ejemplo creado por el arte, el de la Salomé de Wilde. Salomé no ve al centurión loco de amor por ella, que se lo ofrece todo y al final se mata por ella. Está fascinada por Yojanán, el profeta, el asceta. Ella, la virgen, le dice: «Era casta y me has contaminado; era pura y me has llenado de fuego las venas... ¿Qué voy a hacer sin ti? Ni los ríos ni los grandes lagos apagarán el fuego de mi pasión» [44].

Con el fenómeno, antes señalado, de los distintos grados de sexualización tanto en lo físico como en lo espiritual, hay que relacionar otro fenómeno: el de los diversos in-

44. En el drama de Oscar Wilde hay que hacer abstracción de los elementos estetizantes de revestimiento. Pero aquí, y más todavía en la ópera de Richard Strauss, se crea una atmósfera que, aparte de su gran poder de evocación, posee un trasfondo cósmico y analógico que se impone totalmente: toda la historia está dominada por el tema de la *Luna* y de la *Noche*. Hay también la «danza de los siete velos» de Salomé, danza de la que ya hablaremos más adelante.

Durante la fiesta del Mahâvrata se practicaba la unión ritual de una prostituta (*pumshchâli*) con un asceta (*brahmachârin*) en el lugar mismo consagrado al sacrificio (*cf.* M. Eliade, *Le Yoga: immortalité et liberté*, Paris, 1954, p. 115, 257-258). Esto puede haber guardado relación con las dos diferenciaciones extremas de lo femenino y lo masculino.

tercondicionamientos entre sexo interior y sexo corporal. Este intercondicionamiento sólo es rígido en el caso de individuos primitivos, o sea decaídos respecto del prototipo. Cuando el sexo interior está suficientemente definido, en cambio, puede afirmarse estando relativamente independiente de las condiciones físicas. Así, todas las manipulaciones hormonales de carácter verdaderamente nigromántico a las que se entregan los biólogos modernos, partiendo de la idea de que el sexo tan sólo depende de cierta «fórmula hormonal», sólo podrán producir importantes efectos de alteración de las verdaderas características del sexo en los animales y en seres humanos interiormente poco diferenciados: no en hombres y mujeres completos, «típicos». La relatividad de los condicionamientos de origen inferior se confirma hasta en ciertos casos de individuos emasculados: no sólo la mutilación física *puede* no destruir la pulsión sexual, como hemos visto, sino que también *puede* no mermar la virilidad interior. Entre los ejemplos que se citan a menudo, se encuentra el de Narsés, que fue uno de los mejores generales de la Antigüedad tardía, el de Aristónico, el de los ministros Fotino y Eutropio, el de Salomón, que fue uno de los lugartenientes de Belisario, el de Hali, gran visir de Solimán II, el del filósofo Favorino, el del propio Abelardo y muchos otros.

12. *Condiciones y formas de la atracción erótica*

Para una definición completa de los factores que intervienen en la elección sexual, es necesario considerar más especialmente la estructura del ser humano, refiriéndose a las enseñanzas tradicionales más que a los estudios modernos.

Hemos distinguido hace poco dos partes o capas principales del ser humano (esencia y persona exterior); pero ahora debemos a su vez dividir en dos el primero de estos ámbitos, la parte más esencial, la más profunda. Tendremos así tres niveles. El primero es el nivel del individuo exterior como construcción social, individuo cuya forma es bastante arbitraria, «libre» e inestable, precisamente a causa de su carácter construido. El segundo nivel pertenece ya al ser profundo o dimensión en profundidad del ser, y es lo que en filosofía se ha llamado *principium individuationis*. Aquí es donde actúan las fuerzas en virtud de las cuales un ser es lo que es, tanto física como psíquicamente, y se distingue de cualquier otro individuo de su especie; de modo que también es sede de la «naturaleza propia», o naturaleza innata, de cada uno. En las enseñanzas hindúes, estas fuerzas formadoras reciben el nombre de *samskâra* o *vâsanâ* ; no se refieren tan sólo a los factores hereditarios y filéticos, sino que se las concibe de tal forma que engloban herencias, causas, preformaciones e influencias cuyo origen puede exceder los límites de una vida individual [45]. En el campo psicológico, todo lo que en el hombre es carácter y naturaleza propia, lo que hemos denominado su «rostro» por oposición a su

45. Sobre los *samskâra* y los *vâsanâ*, cf. J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Roma, 2ª ed., 1968, p. 102-105; Eliade, *op. cit.*, p. 61, 92, 103; 54 ss, 60.

«máscara», se refiere a este plano. A diferencia de todo cuanto es propio del primero de estos tres niveles, al más exterior, todo cuanto se refiere al segundo nivel presenta un grado notable de precisión y de fijeza. Por eso Kant y Schopenhauer pudieron hablar de un «carácter trascendente» de todo individuo en cuanto hecho «nouménico», o sea en relación con el ámbito que se encuentra detrás de todo el orden de los fenómenos perceptibles en el espacio y el tiempo.

El tercer y más profundo nivel concierne a fuerzas elementales superiores y anteriores a la individuación, pero que constituyen también el fondo último del individuo. A este ámbito pertenece asimismo la raíz más profunda del sexo, y en ella se despierta la fuerza original del *eros*. En sí, este plano es anterior a la forma, a la determinación. Todo proceso accede a la forma y a la determinación a medida que la energía va invistiendo los otros dos planos o capas y el proceso prosigue en ellos.

En este marco pueden captarse todos los aspectos de lo que se produce en la atracción sexual. En el plano más profundo, esta atracción es algo que va más allá del individuo; y la experiencia erótica, en sus formas límite, con trauma, del acto sexual, alcanzan este plano. Precisamente en función de este plano, es donde es verdad la frase antes citada de que todas las mujeres aman a un único hombre y que todos los hombres aman a una única mujer. Hay aquí un principio de indiferencia o de «no localización». En virtud de las correspondencias analógicas entre límite superior y límite inferior, este principio actúa, o en el impulso ciego que empuja hacia un ser del sexo opuesto simplemente porque es de sexo opuesto, impulso propio de las formas animales y brutales del *eros* (la «ausencia animal de elección»), o bien en las formas positivamente desindividualizadas del *eros*, tal como aparecen, por ejemplo, en una experiencia dionisíaca. De modo que no siempre es verdad que la forma de amor más vulgar y más animal sea aquella en la que no se ama a *una* mujer, sino a *la* mujer. Puede ser exactamente lo contrario [46]. Otro tanto puede decirse del hecho de que, en la crisis del acto sexual, el hombre pierde prácticamente su individualidad: puede perderla de dos maneras opuestas, puesto que hay dos posibilidades opuestas de desindividualización, con respecto a un abrirse «descendente» y a un abrirse «ascendente», una embriaguez catagógica y una embriaguez anagógica. En tales momentos, la «sustitución del individuo por la especie» es un verdadero mito. Finalmente, cuando se dice que el amor nace desde el primer instante, o no nace, cuando se habla de los flechazos, eso se refiere esencialmente a los casos en los que la fuerza de la capa más profunda actúa directamente, predomina, sin verse obstaculizada, gracias a circunstancias particulares.

46. Algunos ritos de magia sexual colectiva son denominados *colî mârga* a causa de una especie de blusa llevada por las muchachas participantes: eligiendo una prenda al azar, cada hombre elige la mujer que será su compañera en el rito (véanse referencias en M. Eliade, *op. cit.*, p. 402 y J. Evola, *Lo yoga della potenza, op. cit.*, cap. IX, por lo que atañe al ritual tántrico secreto). *Cf.* también *infra* p. 297 ss. Cabe recordar además la promiscuidad intencionada mantenida en ciertas fiestas estacionales, en las Bacanales y las Saturnales.

La primera ley a la que obedece el proceso sexual en el nivel más profundo es la ley de complementariedad, de reintegración de la cualidad masculina pura y de la cualidad femenina pura en la unión de un hombre con una mujer. En el límite entre el tercer nivel y el segundo, entre el nivel profundo y el nivel intermedio, entran inmediatamente en juego los condicionamientos, o lazos, propios de la individuación o naturaleza propia de un ser dado. En este nuevo estadio, todo lo que es una mujer determinada, además de la complementariedad ontológica elemental, ya no es indiferente para la pasión y la inclinación erótica. Puede decirse, por ejemplo, que lo que aquí influye en primer lugar en la elección son los condicionamientos raciales, y luego otros condicionamientos más específicos, de orden somático y caracterológico individual, todo lo cual puede acentuarse y fijarse hasta crear la ilusión del objeto insustituible [47]: es la creencia en el «amor único», la idea de que no se puede amar ni se podía haber amado más que a una mujer bien precisa como individuo, aquella, única (aquel hombre en el caso de una mujer). Y cuando *toda* la fuerza de la capa más profunda y del proceso fundamental se lleva a este plano intermedio y se fija en él, en este plano que es el de la individuación y del «carácter trascendente», se produce la «pasión fatal», que, como veremos, es casi siempre desdichada, al menos si se permanece en la esfera humana y profana, en la medida en que aquí actúa una fuerza, o aquí presiona una «carga», que va más allá del individuo; de ahí que a menudo se produzcan verdaderos cortocircuitos y situaciones como la ilustrada en el *Tristán e Isolda* de Wagner.

Por norma general, el nivel intermedio es también el de las «idealizaciones» de la mujer amada; se sufre la ilusión de amar a una mujer por tal o cual de sus cualidades, cuando lo que verdaderamente se ama, a lo que verdaderamente se está atado, es a su ser desnudo. Y a la inversa, cuando la fuerza profunda del *eros* no inviste directamente el plano intermedio ni se fija en él completamente (es lo que sucede en la inmensa mayoría de los casos) queda cierto margen de indeterminación: tendremos, en vez de la «mujer única» e insustituible, un tipo dado aproximado («es mi tipo») que presentan muchas mujeres (o muchos hombres en el otro caso), y que constituirá la condición de una atracción suficientemente intensa. Pero esta mayor libertad de movimiento, esta «no localización» del *eros*, puede tener también otra causa: la individuación imperfecta de un ser. Si el rostro interior de un ser no es bien preciso, el objeto de su deseo será en la misma medida indeterminado y, dentro de ciertos límites, más cambiante. También la multiplicación de las experiencias puede contribuir a eliminar la fijeza propia de un primer período de la vida erótica. Así decía Balzac que uno lo ama todo en la primera mujer amada, como si fuese la única mujer del mundo; más tarde, se ama a la mujer en cada mujer.

Pasemos al último nivel, el de la individuación exterior: cuando el centro de gra-

47. Hay ahí cierta lejana analogía con la distinción freudiana entre el «proceso psíquico primario», en el que la carga de la libido es todavía libre y fluctuante, y el «proceso psíquico secundario», en el que se fija en cierta representación y difícilmente se puede desprender de ella.

vedad del ser recae en este plano, la mutabilidad y la imprecisión, en la elección del complemento sexual, crecen desmesuradamente. Aquí, digámoslo de nuevo, todo es inorgánico, sin raíces profundas. Así, en este caso, podemos tener el tipo del libertino que no busca más que el «placer» y juzga a una mujer con arreglo a la cantidad de «placer» que cree él que puede darle, porque para él las mujeres vienen a ser todas poco más o menos lo mismo por lo que a los demás aspectos se refiere. En otros casos, los factores sociales y ambientales pueden resultar determinantes: la clase social, la moda, la tradición, la vanidad, etc. Entonces vuelven a aparecer condicionamientos para todo lo que en el *eros* puede alcanzar ese plano y fijarse en él: son los condicionamientos los que definen en gran medida la atmósfera normal, «civilizada» y burguesa. Pero basta que el *eros* recobre de pronto su carácter y siga las condiciones que le son propias en los estratos más profundos para que su acción resulte catastrófica en todo aquello que en materia de relaciones intersexuales se ha formado en este ámbito más exterior del individuo social. Las afinidades determinadas por el plano de la naturaleza propia y los *samskâras*, en caso de encuentro de la persona complementaria, pueden por sí solas hacer saltar por los aires o zapar todo lo que el individuo social se ha labrado en el marco de las instituciones y de la sociedad a la que pertenece. Son los casos que llevaron a Chamfort a hablar de «derecho divino del amor»: «*Ils* [los amantes] *s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines*» [48]. Y estos casos, muy numerosos en la vida moderna, han proporcionado a cierto tipo de teatro y de literatura su materia preferida: precisamente porque se ha mantenido la ilusión de poder concentrar y organizar las relaciones entre los sexos en el plano más exterior, social, inorgánico y artificial [49].

Catástrofes del mismo tipo pueden alcanzar a los libertinos que terminan siendo víctimas de su propio juego y enamorándose de una mujer determinada, poniendo así término a la permutabilidad del objeto de su *eros*: si no es que sucumben a formas maníacas de sexualidad, consecuencia de haber jugado con fuego, o sea de haber provocado, en un momento determinado, la activación del «voltaje» propio del plano más profundo, el que precede al plano mismo de los *samskâras* y de la individuación.

No hace falta decir que estos posibles emparejamientos pueden actuar de manera desastrosa en el plano del «amor único», igual que la ley de las afinidades que hay en

48. *Apud* A. Schopenhauer, *op. cit., p.* 110.

49. Otra consecuencia: el recurso endémico a divorcios y nuevos matrimonios en cadena en las culturas monógamas más específicamente «modernas», debido a la «no localización» del *eros* típica de los estratos más superficiales del ser. Las culturas anteriores, de carácter orgánico, al conceder en todos los ámbitos más importancia a lo que tiene que ver con el estrato profundo e individuado de la «naturaleza propia», garantizaban normalmente –es decir, con abstracción de la fuerza coercitiva que pudiesen tener las instituciones– un mayor grado de estabilidad a las uniones de seres de los dos sexos, incluso cuando el sistema en vigor no era poligámico, sino que estaba basado en otros principios de los que hablaremos más adelante.

este plano –el nivel intermedio– puede ejercerse catastróficamente en el ámbito del individuo social y de su organización. Se rompe entonces una vez más la «unicidad»: incluso la «unicidad» de la «pasión fatal». Pero estos casos son extremadamente raros en el ámbito profano, y cuando se producen no se valoran nunca conforme a su verdadera naturaleza.

Hay otro caso que podemos referir al mismo contexto: el de una pasión y una atracción sexual elemental que pueda ir acompañada de desprecio e incluso odio entre los amantes: es la energía del plano más profundo la que actúa, destruyendo todos los factores que tienen que ver con la afinidad de caracteres y todos los valores que hubiesen resultado determinantes si el proceso se hubiese concentrado en el plano intermedio. Este caso es simétrico a aquel en que las afinidades propias de este plano pueden a su vez hacer rechazar toda consideración del ámbito exterior de la moral social y de las instituciones.

En este contexto, podemos aludir finalmente al hecho de que hay medios artificiales para activar en un estado más o menos libre la fuerza elemental del *eros*, medios que neutralizan las capas menos profundas, cuyos condicionamientos sufre habitualmente el *eros* cuando las atraviesa y se queda pegado a ellas, como ocurre en la experiencia de los hombres y las mujeres corrientes. Puede mencionarse la acción del alcohol y de algunos estupefacientes; y hay que señalar ya desde ahora que en el uso sacral del sexo (dionisismo, tantrismo), este tipo de sustancias han desempeñado a menudo el papel de coadyuvantes. Los filtros de amor, cuya verdadera naturaleza ignoran totalmente los modernos, pertenecen al mismo campo. Pero estos medios, si bien pueden conducir a la magia sexual propiamente dicha, pueden conducir también, como veremos, a ciertas formas de demonología de base erótica.

En todo lo que acabamos de hablar, no hay que confundir nunca lo que *condiciona* con lo que *determina*. Para que una máquina produzca ciertos efectos y dé cierto rendimiento, es preciso que esté compuesta de partes bien precisas y que estas partes estén convenientemente conjuntadas. Pero si falla la energía motora, la máquina más perfecta permanecerá inmóvil. Lo mismo hay que pensar de las condiciones que teóricamente, en los dos planos menos profundos del ser humano, pueden corresponder al *optimum* con vistas a la atracción sexual: aparte de todos estos factores, es preciso que se despierte la fuerza primordial del *eros*, en tal o cual «voltaje», y que establezca, en tal o cual grado de intensidad, el estado magnético o mágico que hemos definido como substrato de todo amor sexual.

En el individuo corriente, y especialmente en el individuo civilizado occidental, la experiencia erótica es de las que presentan un carácter pasivo. Es como si los procesos que le corresponden empezasen y se desarrollasen completamente solos, sin intervención de la voluntad de la persona, a la que ni siquiera le es dado el concentrarlas precisamente en uno de los tres planos o niveles de que hemos hablado. Esta situación se considera tan natural y tan normal que, cuando no se produce, cuando falta la coacción, y hay la posibilidad de actuar o sentir de otro modo, se duda de la

sinceridad y la profundidad de un sentimiento o un deseo. Los propios términos más empleados remiten a esta situación: en las lenguas de origen latino, la «pasión» designa precisamente la condición de aquel que sufre. Lo mismo ocurre con la palabra alemana *Leidenschaft*, de *leiden*, verbo que también significa padecer, sufrir.

Según los individuos –según su diferenciación interna– este fenómeno tiene un carácter más o menos marcado. Además, podrían elaborarse varias hipótesis en materia de psicología diferencial apoyándose en las instituciones. La poligamia, por ejemplo, presupone naturalmente un tipo masculino en el que el Yo tenga mayor grado de libertad con respecto al *eros* (y como consecuencia mayor grado de «no localización» y menor grado de fijeza); un tipo masculino, también, para el cual la experiencia erótica en sí misma tiene más importancia que la relación con tal o cual mujer en cuanto persona (según un dicho árabe: «Una fruta, y luego otra fruta»). Puesto que no es seguro que esto corresponda siempre a situaciones idénticas a las situaciones ostentatorias e inorgánicas de inspiración libertina, puede reconocerse que el paso de la poligamia (o del matrimonio antiguo que admitía como complemento legítimo el concubinato) a la monogamia no representa, por más que disguste a los puntos de vista conformistas hoy dominantes, que se haya sustituido un tipo viril inferior por un tipo viril superior, sino exactamente lo contrario: es más bien el síntoma de una mayor servidumbre potencial del hombre al *eros* y a la mujer, luego algo que no caracteriza verdaderamente una civilización de orden más elevado [50].

En cuanto a los elementos técnicos que apuntan a actuar en las distintas condiciones existenciales del *eros*, donde podemos encontrarlos es sobre todo en el mundo antiguo o en las poblaciones primitivas. Citaremos por ahora un solo ejemplo: el hecho de que a menudo, en estas poblaciones, los ritos matrimoniales se identifiquen con encantamientos de amor que despiertan la fuerza de atracción entre los sexuados, como un poder irresistible [51]. Con arreglo a nuestro esquema, podemos decir que ponen en marcha y activan el *eros* en el plano elemental, con posiblemente el riesgo de alimentar una especie de demonismo o de posesión.

* * *

Antes de seguir adelante, echemos una mirada al camino recorrido. Hemos rechazado toda interpretación biológica finalista del fenómeno erótico; la explicación basada en el freudiano «principio del placer» nos ha parecido tan insatisfactoria como la que descansa en un imaginario «instinto de reproducción» como hecho primero de la pulsión erótica. La teoría «magnética», en cambio, nos ha parecido que explicaba mejor la realidad; hemos ahondado en ella gracias a datos extraídos de las enseñanzas tradicionales, que hablan de un estado o fluido que se produce de manera

50. *Cf.* J. Evola, *L'Arco e la Clava,* Milano, 1968, cap. XII.
51. E. Crawley, *Mystic Rose,* New York, 1902, p. 318.

«catalítica» en los amantes, en virtud de la presencia de fuerzas de base (*yin* y *yang*) que definen la polaridad sexual y la sexualización en general, y como término correlativo un desplazamiento de nivel de la conciencia, lo cual se convierte a su vez en causa de una activación mágica del poder de la imaginación y de un monoideísmo más o menos intenso. Hemos rehabilitado la antigua doctrina según la cual hay alteración invisible de la sangre cuando se es sobrecogido por el eros. Finalmente, las condiciones ligadas a la complementariedad existencial de los seres que se aman, las hemos examinado en el marco de una doctrina de los estratos múltiples de la persona, pero poniendo de relieve que la base de todo el fenómeno y la fuerza primordial es siempre lo que procede directamente de la relación de la masculinidad en absoluto con la feminidad en absoluto. En este aspecto, cuanto más intenso sea el proceso, con todos los efectos de una atracción elemental, más clara será la diferenciación de los sexos, o sea la sexualización.

Cabría pensar, no obstante, que en lo que concierne a lo esencial, en cierta forma, hemos echado el freno. ¿No hemos dicho que lo que generalmente se alega para explicar el fenómeno erótico es, a la inversa, algo que se explica por el fenómeno erótico? De modo que volvemos a encontrar inevitablemente el problema fundamental: a fin de cuentas, *¿por qué el hombre y la mujer se atraen el uno al otro?* Ahora que hemos reconocido en el *eros* un fenómeno elemental e irreductible, debemos buscar el *significado* de este fenómeno. Ello equivale también a preguntarse cuál es el significado de la sexualidad tomada en sí misma. Eso nos remitirá al centro de la metafísica del sexo en sentido propio. Y de eso tratará precisamente el siguiente capítulo.

2. Metafísica del sexo

13. *El mito del andrógino*

La forma en la que el mundo tradicional expresó los significados más elevados del ser fue el mito. El mito tradicional tiene un valor de clave. Especialmente en la época que nos ha precedido, el mito se ha intentado explicar mediante la historia natural, la biología o la psicología. Para nosotros, en cambio, será el mito quien explicará todos estos materiales desde el punto de vista especial que aquí nos interesa.

Hay varios mitos que se prestan a ahondar en el problema metafísico del sexo. Elegiremos uno de los que han sido relativamente menos olvidados por los occidentales, pero destacando que los mismos significados se encuentran igualmente contenidos en mitos que pertenecen a otras culturas. Partiremos, pues, de lo que se expone sobre el amor en *El Banquete* de Platón. En él encontramos precisamente, mezcladas con el mito, dos teorías del amor, expuestas por Aristófanes y Diotima respectivamente. Ya veremos que estas dos teorías se completan en cierta medida, aclarando las antinomias y la problemática del *eros*.

La primera teoría concierne al mito del andrógino. Como ocurre con prácticamente todos los que Platón introduce en su filosofía, también este mito hay que suponer que es de origen mistérico e iniciático. El mismo tema, en efecto, discurre subterráneamente en una literatura muy dispar, desde los medios mistericosóficos y gnósticos de la Antigüedad hasta autores de la Edad Media y de los primeros siglos de la era moderna. También se encuentran temas correspondientes fuera de nuestro continente.

Según Platón [1], existió una raza primordial «cuya especie está ahora extinguida», raza formada por seres que llevaban en sí ambos principios, el masculino y el femenino. Los miembros de aquella raza andrógina «eran extraordinarios por fuerza y atrevimiento, y sus corazones alimentaban propósitos soberbios, hasta el punto de que terminaron atacando a los dioses». Así se les atribuye la tradición referida por Homero sobre Oto y Efialtes, o sea el intento de «escalar el cielo para allí asaltar a los dioses». Es el mismo tema de los ὕβρις de los Titanes y los Gigantes; es el tema de Prometeo y el que encontramos en tantos otros mitos, y también, en cierta forma, en el mito bíblico del Edén y Adán, en el sentido de que en él figura la promesa de «ser como dioses» (Génesis III, 5).

En Platón, los dioses no fulminan a los seres andróginos como habían hecho con los Gigantes, sino que paralizan su poder partiéndolos en dos. De ahí la aparición de seres de sexo distinto que, en cuanto hombres y mujeres, son ya portadores de uno u otro sexo; seres en los que sin embargo perdura el recuerdo de su estado anterior y en los que se despierta el deseo de reconstituir la unidad primordial. Para Platón, el sentido más elevado, metafísico y eterno del *eros* hay que buscarlo en este deseo. «Desde un tiempo tan remoto, el amor empuja a los seres humanos unos hacia otros; es congénito en la naturaleza humana y busca restaurar nuestra primitiva naturaleza tratando de unir dos seres distintos en uno solo, tratando, por tanto, de sanar de nuevo la naturaleza humana» [2]. Aparte de la participación común de los amantes en el placer sexual, el alma de cada uno de los dos «anhela manifiestamente (...) *otra cosa* que no sabe expresar, un anhelo cuyo objeto sin embargo adivina y da a entender» [3]. Como prueba *a posteriori*, Platón pregunta a los amantes por boca de Efestos: «¿Es de esto de lo que sentís deseo, de fundiros lo más posible el uno con el otro en un solo ser de manera que no os abandonéis el uno al otro ni de noche ni de día? Si es eso en efecto lo que deseáis, yo no pido otra cosa que fundiros en uno y, con mi fuelle de herrero, hacer de vosotros una aleación de tal modo que, de dos seres que sois, seáis uno solo y, mientras viváis, viváis los dos juntos una existencia común como si fueseis un solo ser; luego, tras vuestra muerte, allá abajo en el Hades, en vez de ser dos, seguiréis siendo uno solo, al haber tenido ambos una muerte común. Venga, mirad a ver si es eso lo que anheláis y si estaréis satisfechos de haber obtenido que se realice». Y añade Platón: «Y ni uno solo hay, lo sabemos con seguridad, que al oír esta proposición la rechazase (...) Sino que pensarían precisamente haber oído expresar aquello que, a fin de cuentas, habían anhelado largo tiempo: unirse al amado, fundirse con él, y así, de dos seres que eran, convertirse en uno solo. Y he aquí la verdadera razón: nuestra antigua naturaleza era la que he dicho, y éramos de un todo completo. Por eso precisamente al

1. *El Banquete*, XIV-XV y especialmente 189 *c*-190 *c*.
2. *Ibíd.*, 191 *c*-d.
3. *Ibíd.*, 192 *c-d*.

deseo y la búsqueda de esta naturaleza completa es a lo que denominamos amor» [4]. Como si cada mitad, añorando su propia mitad, se acoplase a ella en su deseo de fundirse en un solo ser» [5].

Del concepto esencial, en este conjunto, hay que separar los elementos accesorios, figurativos y «míticos» en el sentido negativo del término. Así, en primer lugar, no hay que concebir a los seres primordiales –de los que Platón, que aquí fabula, nos describe incluso los rasgos físicos– como si fuesen miembros de alguna raza prehistórica de la que se pudiesen encontrar prácticamente los restos o los fósiles. Hay que pensar aquí en un *estado*, en una condición espiritual de los orígenes, menos en el sentido histórico que en el marco de una ontología, de una doctrina de los estados múltiples del ser. Desmitologizado, ese estado se nos mostrará como el de un ser *absoluto* (no partido, no dual), estado de compleción o de unidad pura y, por ello, estado de inmortalidad. Este último punto lo confirma la doctrina que, más adelante en el *El Banquete*, se expresa por boca de Diotima, y la que se expone en el *Fedro*, en la que, pese a la referencia a lo que se iba a llamar el «amor platónico» y a la teoría de la belleza, está explícita la conexión entre el fin supremo del *eros* y la inmortalidad.

En el mito platónico, el segundo elemento es una variante del tema tradicional general de la «caída». La diferenciación de los sexos corresponde a la condición de un ser partido, luego finito y mortal: corresponde a la condición dual de quien no posee en sí mismo el principio de su propia vida; estado, este, que no se considera aquí el original. En este último aspecto, podría establecerse, pues, un paralelo con el mito bíblico, en el sentido de que la caída de Adán tiene como consecuencia su alejamiento del Árbol de la Vida. También en la Biblia se habla de la androginia del ser primordial hecho a imagen de Dios («hombre y mujer los creó», Génesis, I, 27), y algunos han atribuido al nombre de Eva el sentido de «la Vida», «la Viva». Como veremos, en la interpretación cabalística, el separarse del andrógino la Mujer-Vida se pone en relación con la caída y termina por equivaler a la exclusión de Adán del Árbol de la Vida, para que «no sea como uno de nosotros [un Dios]» y «no viva para siempre» (Génesis, III, 22).

En su conjunto, pues, el mito platónico es de los que aluden al paso de la unidad a la dualidad, del ser a la privación de ser y de vida absoluta. No obstante, su carácter distintivo y su importancia residen en el hecho de que se aplica precisamente a la dualidad de los sexos para indicar el sentido oculto y el objeto supremo del *eros*. Como conclusión particular de una conocida secuencia que se refiere a lo que se busca realmente a través de tal o cual fin aparente e ilusorio de la vida corriente, se lee en una Upanishad: «No es por la mujer [en sí] por lo que es deseada la mujer por el hombre, sino precisamente por el *âtmâ* [por el Principio «todo luz,

4. *Ibíd.*, 192 *d-e*, trad. Untersteiner-Candia.
5. *Ibíd.*, 187 *a*.

todo inmortalidad]» [6]. El marco es aquí el mismo. En su aspecto más profundo, el *eros* implica una tentativa de superación de las consecuencias de la caída para salir del mundo de la finitud y de la dualidad, para recobrar el estado primordial, para superar la condición de una existencia dual, partida y condicionada por el «otro». Ese es su significado absoluto; ese es el misterio que se oculta en lo que empuja al hombre hacia la mujer elementalmente, antes incluso de todas las condiciones, que ya hemos descrito, presentadas por el amor humano en sus infinitas variantes referidas a seres que no son hombres absolutos y mujeres absolutas sino casi subproductos de unos y otras. Aquí se nos da, pues, la clave de toda la metafísica del sexo: «A través de la díada, hacia la unidad». En el amor sexual hay que reconocer la forma más universal en la que los hombres buscan oscuramente destruir momentáneamente la dualidad, superar existencialmente la frontera entre Yo y no Yo, entre Yo y Tú, sirviendo la carne y el sexo de instrumentos para un acercamiento extático a la unión. La etimología del término «amor» propuesta por un «Fiel de Amor» de la Edad Media, por imaginaria que sea, no deja de estar cargada de sentido: «La partícula *a* significa "sin"; *mor* (*mors*) significa "muerte"; uniéndolos tenemos "sin muerte"», o sea inmortalidad [7].

En último término, pues, el hombre que ama y desea busca la confirmación de sí mismo, la participación en el ser absoluto, la destrucción de la στέρησις, de la privación y la angustia existencial que va unida a ella. Tan pronto como los examinamos con este enfoque, numerosos aspectos del amor incluso profano y de la sexualidad se vuelven, como veremos, comprensibles. Al propio tiempo se vislumbra ya el camino que conduce al ámbito del erotismo místico y del uso sacral o mágico del sexo, uso que se encuentra en tantas tradiciones antiguas: y ello porque desde el comienzo el fondo elemental, no físico, sino metafísico, de la pulsión erótica, se ha desvelado ante nuestros ojos. Está marcado el camino, pues, para la serie de estudios que constituirán el objeto de los capítulos siguientes de este libro.

Entretanto hay un punto particular que no debemos olvidar: Platón, como hemos visto, formuló la doctrina de la androginia de tal modo que ésta adquiere un tono «prometeico». Si los seres míticos de los orígenes eran capaces de inspirar temor a los dioses y de rivalizar con ellos, es lícito pensar que, por regla general, el objetivo final de la tentativa de reintegración constituida por el *eros*, más que algún estado confusamente místico, es la condición de un «ser» que igualmente es poder. Ello tendrá su importancia cuando estudiemos las formas iniciáticas de la magia sexual. Pero este tema hay que desdramatizarlo. En un contexto más amplio, el prometeísmo puede perder su carácter negativo de prevaricación. La tradición que originó el mito de Prometeo y los Gigantes es también la

6. *Brihadâranyaka Upanishad*, II, 4, 5.
7. A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933, vol. I, p. 63.

que conoció el ideal de Herakles, que alcanza un estado que equivale al perseguido por los Titanes y, en general, por aquellos que tienden a abrirse pese a todo el acceso al Árbol de la Vida, cuando el héroe, por su parte, se asegura el disfrute de las manzanas de inmortalidad (cuyo camino, según una de las versiones del mito, le es indicado precisamente por Prometeo), y la posesión, en el Olimpo, de Hebe, la eterna juventud, no como prevaricador, sino como aliado de los olímpicos.

Había que hacer esta reserva antes de señalar que el momento «prometeico» latente en el *eros* está efectivamente atestado en la forma de alusiones presentes en varias tradiciones. Aquí nos contentaremos con recordar que, por ejemplo, en el ciclo del Grial (ciclo lleno de contenidos iniciáticos presentados con el revestimiento de aventuras caballerescas), la tentación que representa la mujer para el caballero elegido se relaciona a veces con *Lucifer* [8], lo cual implica un sentido que difiere del sentido moralista ligado a la simple seducción de la carne. En segundo lugar, en Wolfram von Eschenbach, la perdición de Amfortas se pone en relación con el haber elegido por divisa la palabra «Amor», divisa, dice el poeta, que no concuerda con la humildad [9], lo que equivale a decir que en esa divisa se oculta lo contrario de la humildad, la ὕβρις de los seres «unos» de los orígenes. Hay que destacar, además, que en Wolfran, de lo que se trata es de «abrirse el camino del Grial con las armas en la mano», o sea con violencia, y que el héroe principal del poema, Parzival, llega incluso a una especie de rebelión contra Dios [10]. Ahora bien, abrirse el camino del Grial equivale más o menos, en cuanto al contenido, a abrirse de nuevo el camino al Árbol de la Vida o de la inmortalidad. Todo el marco edulcorado propio del *Parsifal* de Wagner no tiene nada que ver con los temas originales predominantes y no merece tomarse en consideración. Finalmente, hay que señalar que los medios que han practicado la magia sexual y el erotismo místico han sido generalmente los que han profesado abiertamente la doctrina de la «unidad» en forma de una negación de toda distancia ontológica entre creador y criatura, con una declarada anomia –o sea un desprecio de las leyes tanto humanas como divinas– como consecuencia lógica de esta doctrina: ese fue el caso de los siddhas y los kaulas hindúes de la «Vía de la Mano Izquierda», de los Hermanos del Libre Espíritu del medievo cristiano, pasando

8. Textos en J. Evola, *Il mistero del Graal,* Roma, 4ª ed., 1994, p. 91 [traducción española: *El misterio del Grial,* José J. de Olañeta, Editor, 1997 - (N. del Ed.)].

9. Wolfram von Eschenbach, *Parzival,* III, 70-71.

10. *Cf.* J. Evola, *Il mistero del Graal, cit.*, pp. 87-88.

por el sabbatismo de Frank y, todavía en nuestros días, un Aleister Crowley [11]. Pero repitamos que estas referencias debemos depurarlas de su problemático lado «prometeico»; además sólo atañen a experiencias «dirigidas» del *eros*, en un ámbito que no es el de ninguna de las formas corrientes de amor entre los hombres y las mujeres. Hay que añadir finalmente que, en Platón [12], la reintegración, el regreso al estado primordial y a la «dicha suprema», entendidos como «sumo bien» al que puede conducir el *eros*, están asociados a la superación de la impiedad, causa primera de la separación existencial entre lo humano y lo divino en general. Aparte de algunos paralelismos morfológicos, una orientación distinta es lo que aleja a Prometeo de Herakles, y al satanismo de la experiencias aquí mencionadas. Pero no es el momento de detenerse en este punto.

14. *El eros y las variedades de embriaguez*

Nos queda considerar la teoría del amor que Platón expone por boca de Diotima. Pero antes será necesario evocar lo que dice Platón de la forma superior del *eros* como estado, o sea considerado simplemente en cuanto contenido de la conciencia. Personificado, *eros* es llamado en *El Banquete* «poderoso demonio»; «mediador entre la naturaleza divina y la naturaleza mortal», colma el espacio que separa la una de la otra [13]. En el Fedro se habla largo y tendido de la μανία. No es fácil traducir este término, puesto que la versión literal, «manía», hace pensar en algo negativo y desequilibrado, igual que el término «furor», tan apreciado por los humanistas del

11. Aunque pronunciadas por un personaje que S. de Guaita (*Le Serpent de la Genèse – Le Temple de Satan*, vol. 1 Paris, 1916, p. 503) presenta con tonos siniestros, las siguientes expresiones son significativas en el marco de un erotismo místico: «*Entendez le verbe d'Elie : si vous tremblez, vous êtes perdus. Il faut être téméraire; si vous ne l'êtes pas, c'est que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, il renverse, il roule, il brise. Elevez-vous! Soyez grands dans votre faiblesse! Epouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez! Oui, pontifes éliaques, qui êtes transformés, régénérés, transfigurés sur la montagne du Carmel, dites avec Elie: A nous le dam! A nous l'enfer! A nous Satan!*». Por lo demás, tampoco en un neoplatónico cristianizante como Marsilio Ficino (*Sopra lo Amore*, XI, 19) faltan expresiones de halo luciferino: «Ciertamente, estamos aquí divididos y truncados; pero una vez unidos por Amor a nuestra idea, volvemos a estar enteros: de modo que resultará que habremos amado primero a Dios en las cosas para amar luego a las cosas en él: y honramos las cosas en Dios, para salvarnos sobre todo: *y al amar a Dios nos hemos amado a nosotros mismos*». Y luego, XI, 6: «Porque en este acto [el amante] desea y se esfuerza para, de hombre que es, hacerse Dios». Finalmente, como fortuita convergencia de ideas en un autor que, más que profano, es moderno (H. Barbusse, *L'Enfer*): «El deseo lleno de lo desconocido, la sangre nocturna, el deseo semejante a la noche, lanzan su grito de victoria. Los amantes, cuando se estrechan, luchan cada uno para sí y dicen: «Te amo»; esperan, lloran, sufren y dicen: «Somos felices»; se separan, ya desfallecientes, y dicen «¡Siempre!». Parece que en los bajos fondos donde se han sumido, hayan robado, *como Prometeo*, el fuego del cielo».

12. *El Banquete*, 193 *c-a*.

13. *Ibíd.*, 202 *d-e*.

Renacimiento (los «furores heroicos», en Giordano Bruno). Podría hablarse de un estado de arrebato, de «entusiasmo divino», de exaltación o de embriaguez lúcida: lo cual nos remite muy exactamente a lo que ya hemos dicho sobre la materia prima de todo estado erótico. Platón destaca aquí un punto esencial al distinguir dos formas de «manía»: una «deriva de enfermedad humana, y otra, de exaltación divina, por la cual nos sentimos ajenos a las leyes y a las normas habituales» [14]. La segunda –dice Platón– «dista mucho de causarnos miedo»; de ella pueden derivarse grandes beneficios. Y refiriéndose precisamente al *eros*, dice: «Es una ventura grandísima la manía que los dioses nos dispensan haciendo nacer el amor en el ánimo de aquel que ama y de aquel que es amado» [15].

Lo que importa aquí realmente es que el *eros* como «manía» se inserta en un contexto más extenso que hace que destaque bien su posible dimensión metafísica. Platón, en efecto, distingue cuatro tipos de manía positiva, no patológica, no infrahumana, refiriéndolos respectivamente a cuatro divinidades: la manía del amor, ligada a Afrodita y a Eros; la manía profética de Apolo; la manía de los iniciados de Dioniso; y la manía poética de las musas [16]. Marsilio Ficino [17] dirá que son «esas especies de furor que Dios nos inspira elevando al hombre por encima del hombre: y que en Dios lo convierten». Si se deja de lado la «manía poética» –que sólo pudo tener carácter no profano en otro tiempo, cuando el arte no era cosa subjetiva, cuando el poeta era también un vidente, y la poesía era un *carmen*–, el fondo común de estas formas sigue siendo el mismo: un estado de embriaguez apropiada para provocar una autotrascendencia y las variantes de una experiencia suprasensible: en el amante, pues, no menos que en el iniciado dionisíaco, en aquel cuya visión supera el límite del tiempo y en el sujeto de la experiencia mágica [18]. Es curioso que ni Platón ni sus comentaristas hayan mencionado otra variedad del mismo tipo de embriaguez lúcida y anagógica (tendente hacia lo alto): la variedad heroica, que se podría colocar bajo el signo de Marte. Esto es curioso en la medida en que la Antigüedad tuvo en consideración casos en los que también la experiencia heroica puede ofrecer posibilidades iniciáticas [19]. Podría recordarse, finalmente, el tipo de embriaguez sagrada propia de los coribantes y los curetas, con sus técnicas específicas, que no carecían de relación con la danza.

De todos modos, las referencias son precisas. Se considera, pues, la existencia de un conjunto, del que el *eros* sexual no es más que un elemento, una especializa-

14. *Fedro*, 265 *a*.
15. *Ibíd.*, 245 *b*.
16. *Ibíd.*, 265 *b*.
17. *Sopra lo Amore*, VII, 13, 14.
18. Refiriéndose al *eros* como universal, Platón (*Banquete*, 202 e, 203 a) escribe: «Por obra suya procede tanto la adivinación en cada una de sus formas, como el arte de los sacerdotes referente a los sacrificios, las iniciaciones, los encantamientos, a toda clase de predicciones y a la magia».
19. Sobre este punto, *cf.* J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, *op. cit.*, I, 19.

ción; su materia prima es una embriaguez animadora (como si en la vida humana hubiese un injerto de una vida superior; formulado mitológicamente: la toma de posesión, fecundadora e integradora, de un ser humano por parte de un dios o un «demonio») y liberadora que, desde el momento en que obedece exclusivamente a su metafísica definida por el mito del andrógino, tendrá como posibilidad suprema una τελετή (como dice precisamente Platón): luego un equivalente de la iniciación en los Misterios. A fin de cuentas, es muy significativo que la palabra «orgía», que se ha terminado asociando únicamente al desencadenamiento de las pasiones y a la sexualidad, pudiese estar asociada en el origen al adjetivo «sagrado»: las «sagradas orgías». En efecto, όργια designaba el estado de exaltación entusiasta que en los Misterios antiguos conducía a la realización iniciática. Pero cuando esta embriaguez del *eros*, en sí emparentada con las demás embriagueces de orden suprasensible de que habla Platón, se especializa y se convierte en deseo, y luego en deseo únicamente carnal; cuando por decirlo así pasa de condicionante a condicionada ligándose totalmente a los determinismos biológicos y a las turbias sensaciones de la naturaleza inferior, entonces se degrada y cae en la forma constituida por el «placer», por la voluptuosidad venusina.

También aquí habrá que distinguir tres grados: el placer posee un carácter difuso todavía extático cuando el momento «magnético» del amor, con la consiguiente amalgama fluídica de los dos seres, es lo bastante intensa. Cuando desaparece esta intensidad debido al hábito de llevar a cabo el acto físico con la misma persona, el placer tiende cada vez más a localizarse corporalmente en ciertas zonas o ciertos órganos, esencialmente los órganos sexuales. El hombre está notoriamente más predispuesto que la mujer a esta involución suplementaria. Tenemos por último el placer disociado de toda experiencia o colapso, disociado del estado de μανία de la pura embriaguez exaltada y lúcida llevada por un elemento suprasensible. Constituye la contrapartida de abortar la tentativa del *eros*, como impulso hacia el ser absoluto y la inmortalidad, en el círculo de la generación física; a la que corresponderá, como veremos, la segunda teoría del amor, la expuesta por Diotima.

En este contexto, no será inútil referirse otra vez a la oposición platónica entre dos especies de manía, para desarrollar su contenido. En general, cuando se manifiesta el estado del que hablábamos, quedan suspendidas las facultades del individuo corriente, su «mente» (su *manas*, como dicen los hindúes) queda excluida o bien es arrebatada, por cuanto obedece a una fuerza diferente. Esa fuerza puede ser ontológicamente superior o inferior al principio de la personalidad humana. De ahí la posibilidad y la idea de una embriaguez extática de carácter abiertamente regresivo. La magia sexual, muy particularmente, actúa en esta sutilísima línea divisoria.

A modo de ilustración teórica, puede aludirse ahora a la interpretación desviada de un autor que hemos citado ya, Ludwig Klages. Éste recogió parcialmente los puntos de vista platónicos, puso de relieve la elementalidad del hecho constituido, en el *eros*, por la embriaguez, o μανία, contra las diversas interpretaciones psicológicas o

fisiológicas, reconociendo la dimensión no física y las potencialidades extáticas de esa embriaguez. Pero el punto central de su interpretación es el siguiente: «No es el espíritu del hombre el que se libera [en el éxtasis], sino el alma; y ésta no se libera del cuerpo, sino del espíritu» [20]. Si bien en este autor el espíritu no es del todo el espíritu, sino a fin de cuentas un sinónimo de «mente», eso no quita que el «alma» de la que habla corresponda a los estratos inferiores, casi inconscientes, que limitan con el *bios*, del ser humano: a la parte *yin* (femenina, oscura, nocturna) y no *yang* (masculina, luminosa, diurna) de él. Puede decirse, pues, que el éxtasis que Klages tiene en consideración es un éxtasis *telúrico*, incluso demónico. Su contenido emotivo ya lo había designado la tradición hindú mediante el término *rasâsvâdana*.

Existe, pues, una fenomenología bien diferenciada de la «manía» y del *eros*, cuya importancia desde el punto de vista práctico nunca se resaltará bastante. Hay que convencerse, con todo, de que, tanto la posibilidad negativa de que acabamos de hablar, como la posibilidad opuesta, positiva, de una manía «divina», están alejadas por igual tanto de toda manía de origen patológico, como del impulso bruto y ciego del *eros* animalizado. Los etnólogos, como los historiadores de las religiones y los psicólogos contemporáneos, no se preocupan lo más mínimo de estas importantes distinciones.

15. *Biologización y caída del eros*

En *El Banquete* de Platón, Diotima parece primero que polemice con Aristófanes. Dice que todos los hombres, con el amor, tienden al bien y que «la esencia eterna del amor consiste en poseer el bien», no la mitad de la que se carece, o el todo [21]. Pero en realidad se trata de la misma cosa expresada en términos distintos, puesto que el «bien» tiene en la concepción griega un significado no moral sino ontológico, hasta el punto de identificarse con el estado de aquello que «es» en sentido eminente, a lo que es perfecto y completo. Y a eso es a lo que nos remite, bajo los ropajes de la fábula, el mito del andrógino. Diotima dice luego que «la ardiente solicitud y la tensión» del que tiende a este fin toma la forma específica del amor, en relación con «la fuerza creadora que hay en todos los hombres según el cuerpo y según el alma», que tiende al «acto de la procreación en la belleza». Lo cual es el caso «también en la unión del hombre y la mujer». Y afirma: «en el viviente que sin embargo es mortal, esta unión es raíz de inmortalidad» [22].

El sentido de la metafísica del sexo que hemos indicado recibe aquí, por un lado, una confirmación: como es aspiración a la posesión eterna del bien, el amor es también

20. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros, cit.*, p. 63.
21. *El Banquete*, 205 d-206 *a*.
22. *Ibíd.*, 206 *b*.

aspiración a la inmortalidad,[23] pero, por otro lado, con la doctrina de Diotima se pasa a una *física* del sexo que anuncia curiosamente las tesis de Schopenhauer y los darwinistas. Atormentada y dominada por el impulso amoroso, la naturaleza mortal busca alcanzar la inmortalidad en la forma de la continuación de la especie, *generando*. «Ahora bien, sólo puede hacerlo por este medio, por la generación, dado que ésta deja cada vez en lugar del ser antiguo un ser nuevo». Y evoca Diotima a un hombre casi supraindividual que se perpetúa a través de la cadena ininterrumpida de las generaciones, gracias al *eros* procreador. «En efecto, incluso en lo que llaman la vida individual de cada viviente y en su identidad (...) si, a ese ser, aunque no hay nunca en él las mismas cosas, lo llaman siempre el mismo, y sin embargo, al propio tiempo que pierde, incesantemente se renueva, en el pelo, en la carne, en los huesos, en la sangre y, de forma general en todo el cuerpo (...) De esta forma, sábelo, es como se salvaguarda todo cuanto es mortal; no como ocurre con lo divino, por la identidad absoluta de una existencia eterna, sino por el hecho de que lo que se va, minado por la vejez, deja otra cosa tras de sí» [24]. Es precisamente la inmortalidad como perennidad de la especie. Y Diotima habla verdaderamente como un discípulo de Darwin al explicar así el sentido más profundo, no sólo de la pulsión sexual que apunta a evitar la extinción de la casta, sino de la pulsión que, sin venir dictada por ningún razonamiento, impulsa a los animales a acoplarse, así como a todo tipo de sacrificios para alimentar, proteger y defender a su prole.[25]

No es casualidad que esta teoría se ponga en boca de una mujer, en primer lugar, y en segundo lugar, de una mujer como Diotima de Mantinea, iniciada en los Misterios que legítimamente cabe llamar «Misterios de la Madre», y que remiten a un substrato prehelénico, preindoeuropeo, de una cultura de inspiración telúrica y ginecocrática. Aunque nos reservamos para más tarde el volver a tratar este punto, por ahora diremos tan sólo que, desde el punto de vista de ese tipo de cultura, que puso el misterio maternal de la generación física en la cima de su concepción religiosa, el individuo no tiene existencia propia; es transitorio y efímero, y sólo es eterna la matriz cósmica materna, a la que irá a disolverse, pero de la que eternamente renacerá: igual que un árbol cuyas hojas muertas son sustituidas por otras hojas. Nos encontramos aquí en el punto opuesto de la concepción de la inmortalidad verdadera, olímpica, que implica en cambio la rescisión del vínculo naturalista y telúrico-materno, la salida del círculo perenne de la generación, la ascensión hacia la región de la inmutabilidad y del ser puro [26]. Más allá de ciertos aspectos de

23. *Ibíd.*, 207 *a*.
24. *Ibíd.*, 207 d-208 *b*.
25. *Ibíd.*, 207 b-208 *b*.
26. Es significativo que, hablando de la «eternidad temporal» (la supervivencia en la especie), Schopenhauer (*op. cit.*, c. 41, p. 25-26) utilice precisamente la imagen de las hojas muertas, tomada de Homero –*qualis foliarum generatio, talis est hominum*– que J.J. Bachofen (*Das Mutterrecht*, Basel, 2ª ed., 1897, 4, *cf.* 15) situó con razón en el fundamento de la concepción físico-maternal y telúrica de las culturas mediterráneas antiguas.

una desconcertante modernidad darwinianizante, lo que se transparenta en la doctrina del *eros* expuesta por Diotima es el espíritu de la religión arcaica, pelasguiana y telúrica de la Madre. En cuanto «a los más altos misterios reveladores» a los que alude Diotima [27], ya veremos más adelante de qué se trata. Por ahora es esencial advertir que, con la teoría del andrógino y con la de la supervivencia en la especie, tenemos dos concepciones efectivamente antagónicas: una de inspiración metafísica, uránica, viril y acaso prometeica, y otra de inspiración telúrico-materna y «física».

Pero, aparte de esta antítesis, todavía más importante es considerar el punto de transición ideal de un enfoque al otro, así como el sentido de esta transición. Es evidente que la «inmortalidad telúrica» o «temporal» es pura ilusión. En este nivel, el ser absoluto se le escapa indefinidamente al individuo: generando, éste dará siempre nacimiento a otro ser afectado por el mismo deseo impotente, en una reiteración sin fin [28]. O mejor dicho, con un fin posible, en sentido negativo, porque una casta puede extinguirse, porque un cataclismo puede poner fin a la existencia, no sólo de la sangre a la que se pertenece, sino a toda una raza, de suerte que el espejismo de tal inmortalidad resulta falaz a más no poder. En esta perspectiva es donde puede hacerse intervenir el mítico demonio schopenhaueriano de la especie, y decir que los amantes son engañados por él, que el placer es el anzuelo de la generación, que la belleza y el encanto femeninos son simples anzuelos; que cuando los amantes, en la embriaguez de su acto sexual, creen vivir una vida superior y captar la unidad, están en realidad al servicio de la procreación. Kierkegaard, señalando precisamente que los amantes forman un solo Yo en la unión, y sin embargo están engañados, puesto que en ese instante mismo triunfa la especie sobre los individuos –contradicción, dice, todavía más ridícula que todo aquello por lo que Aristófanes encontraba ridículo el amor– Kierkegaard, pues, señala con razón que en ese mismo marco no estaría excluida una perspectiva superior, si se pudiese pensar que los amantes, a falta de llegar por sí mismos a una existencia ya no dividida y mortal, aceptando servir de instrumentos a la procreación, sacrificándose ellos mismos, viesen al menos realizarse este fin en el objeto generado. Pero no ocurre así: el niño no es generado como ser inmortal que detenga la serie y «ascienda», sino que es generado como ser idéntico a ellos [29]. Es el eterno e inútil rellenar las botas de las

27. *El Banquete*, 209 *e*.

28. *Cf.* C. Mauclair, *op. cit.*, p. 78: «... ¿Qué es la generación sino el hecho de proyectar en un nuevo ser el mismo deseo de infinito que él experimentará a su vez cuando sea adulto?». Incluso que sólo experimentará en el mejor de los casos, y estúpidamente, como dice Platón (*Fedro*, 255 *d*): «Ama pues, pero no sabe qué; no se da cuenta de lo que experimenta (...), no percibe que se está viendo en su amante como en un espejo».

29. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, traducción italiana, Lanciano, 1910, p. 52, 53, 55.

Danaides, el vano tejer la cuerda de Oknos, que el asno del mundo inferior nunca cesa de roer [30].

Pero este vano y desesperado errar en el «círculo de la generación» también esconde una metafísica: por desviación y degradación, la nostalgia del ser absoluto se transmite a lo que hay detrás del acoplamiento animal y la procreación, se convierte en búsqueda de un sucedáneo para responder a la necesidad de confirmación metafísica de sí. Y la fenomenología del *eros* sigue ese descenso, esa degradación: de embriaguez que era, el *eros* se hace cada vez más deseo extravertido, sed, anhelo carnal, se animaliza, se vuelve puro instinto sexual. Tiene entonces un síncope en el espasmo y en el desplome consecutivo de la voluptuosidad física que, sobre todo en el varón, está cada vez más condicionada por un proceso fisiológico esencialmente dispuesto para la fecundación. Crece la ola, llega al apogeo, se alcanza el momento fulgurante del acto sexual, de la destrucción de la díada, pero los amantes quedan como arrollados por la experiencia, sumergidos y disueltos en lo que, precisamente, recibe el nombre de «placer». *Liquida voluptas*, fenómeno disolutivo: esa es la expresión latina oportunamente recordada por Michelstaedter [31]. Por tanto, es como si la fuerza se le fuese de las manos a aquel que la ha puesto en movimiento: pasa al campo del *bios*, se hace «instinto», proceso casi impersonal y automático. El instinto genesíaco, inexistente como contenido de la conciencia erótica, se hace real en forma de un *Ello* (por tomar este término del psicoanálisis), de una gravitación oscura, de una coacción vital que se sustrae a la conciencia y que a veces la sacude y la arrolla. Todo ello, no porque exista una «voluntad de la especie», sino porque la voluntad del individuo de superar su propia finitud nunca puede ser totalmente extirpada, ahogada o reprimida; sobrevive desesperadamente en esa forma obtusa y demónica en virtud de la cual proporciona la δύναμις, el impulso primordial al círculo eterno de la generación: todavía aquí, en la relación que mantiene la temporalidad con la eternidad, en esta sucesión y esta reiteración de los individuos conforme a la «inmortalidad de la Madre», puede percibirse un último y falaz reflejo de lo inmortal. Pero en este plano se va borrando poco a poco el propio límite entre mundo humano y mundo animal.

Como decíamos al comienzo, lo que hay que invertir es el proceso explicativo habitual: lo inferior se deduce de lo superior, lo superior explica lo inferior. El instinto físico procede de un instinto metafísico. La tendencia primigenia es la tendencia a ser: es precisamente un impulso metafísico, del cual el instinto biológico de autoconservación y el ins-

30. Si bien tiene razón E. Carpenter (*Love's coming-of-age*, Manchester, 1896, p. 18) al afirmar que el fin primero del amor es la tendencia a la unidad, sólo está parcialmente en lo cierto cuando afirma que la creación en el plano físico, o sea la procreación, es efecto del estado de unión profunda en el acto sexual, estado que supuestamente provoca el poder creador. La posibilidad de que nazca un niño de una mujer violada, sin que haya habido en ésta ninguna participación en el placer, y en última instancia la fecundación artificial, demuestran por el contrario que la generación física puede prescindir completamente del estado de unión extática en el acto sexual. La idea de Carpenter sólo resulta válida en el caso de ciertas aplicaciones especiales a la magia sexual (sobre este punto, *cf. infra*, § 60).

31. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Firenze, 1922, p. 88.

tinto de reproducción son «precipitados», materializaciones que, en su plano, se crean sus propios determinismos físicos. Partiendo de la embriaguez suprafísica, de una exaltación transfiguradora y anagógica, la fenomenología del *eros* humano encuentra su límite inferior en el orgasmo propiamente carnal de orden genesíaco; se llega luego a las formas de sexualidad específicas de los animales. Y así como hay que ver en las especies animales especializaciones degenerativas de posibilidades latentes en el ser humano –especializaciones que han acabado en callejones sin salida y que corresponden a tipos que encarnan un desarrollo mutilado, grotesco y obsesivo de estas posibilidades–, así también hay que considerar toda posible correspondencia entre la vida sexual y el amor en el hombre por una parte, y en el reino animal por otra. Disociaciones, absolutizaciones oscuras y extremas de tal o cual aspecto del *eros* humano: eso es lo que se encuentra en el reino animal.

Así vemos que el magnetismo del sexo empuja y guía –a veces telepáticamente– a especies en migraciones nupciales que cubren distancias inauditas, que implican terribles privaciones y situaciones que hacen morir por el camino a gran cantidad de los migrantes; todo ello para alcanzar el lugar en el que pueden ser fecundados los gérmenes o puestos los huevos. Vemos las numerosas tragedias de la selección sexual entre las fieras, el impulso ciego y a menudo destructor de la lucha sexual, que no tiene por objeto, pese a todas las apariencias, la posesión de la hembra, sino la posesión del ser, buscada tanto más salvajemente cuanto más alejado está el plano en el que es posible encontrarlo realmente. Vemos que la crueldad metafísica de la mujer absoluta se hace macroscópica en la crueldad de la mantis religiosa, que mata al macho durante el acoplamiento, inmediatamente después de haberse servido de él, y observamos fenómenos análogos en la vida de los himenópteros y otras especies: bodas mortales, machos cuya existencia llega a su fin tras el acto procreador o bien que son muertos y devorados durante el acto sexual, hembras que sucumben tras haber puesto los huevos fecundados. Vemos en los batracios el acoplamiento absoluto, no interrumpido por heridas ni mutilaciones mortales, y vemos en la erótica de los caracoles el límite extremo de la necesidad de contacto completo prolongado y del sadismo de la penetración multiforme. Vemos la fecundidad «proletaria» humana convertirse en pandemia y pululación indefinida en las especies más bajas, hasta acercarse al plano en el que –con el hermafroditismo de moluscos y tunicados, y con la partenogénesis de los organismos unicelulares, de los protozoarios y de algunos de los últimos metazoarios– encontramos el principio mismo, pero ahora invertido –perdido en el *bios* indiferenciado–, que se encuentra en el comienzo de toda la serie descendente. Esas son todas las formas que un Rémy de Gourmont ha descrito en su *Physique de l'amour* [32]. Pero todo este mundo de correspondencias se presenta ahora ante nosotros con un enfo-

32. R. de Gourmont, *Physique de l'amour*, Paris, 11ª ed., 1912, p. 120 : «Las invenciones sexuales de la humanidad son casi todas anteriores o exteriores al hombre. No hay ninguna cuyo modelo, incluso perfeccionado, no le venga ofrecido por los animales, por los más humildes». P. 141: «No hay lujuria [humana] que no tenga en la naturaleza su tipo normal», o sea que no se encuentre en ella como modo de ser espontáneo y fijo de ciertas especies animales. Naturalmente, De Gourmont utiliza al revés todas las correspondencias que encuentra, es decir, para remitir el *eros* humano al conjunto del *eros* animal.

que distinto: lo que se revela aquí ya no son los antecedentes del *eros* humano, sus estadios evolutivos inferiores, sino las formas liminales de su involución y de su desintegración en cuanto pulsiones automatizadas, demonizadas, lanzadas en lo ilimitado y lo insensato. Pero ¿cómo no ver que, en ciertos rasgos del *eros* animal –allí mismo donde algunos nos hablan de la naturaleza absoluta de la «voluntad de la especie»–, la raíz metafísica del *eros* en sí es más visible que en numerosas formas, blandas y «espirituales», del amor humano? Como en un reflejo invertido, en efecto, leemos en ellos lo que más allá de la vida efímera del individuo, es transportado por la voluntad de ser absolutamente.

Estos significados ofrecen también los puntos de referencia necesarios para captar el elemento más profundo que actúa detrás de la existencia humana cotidiana. En el plano de la vida de relación, el hombre tiene necesidad del amor y de la mujer para escapar a la angustia existencial y para imaginarse que da un sentido a su vida; inconscientemente, busca un sucedáneo cualquiera, y acepta y alimenta cualquier ilusión. Se ha hablado, y con razón, de la «atmósfera sutil que emana del sexo femenino, de la que no te das cuenta mientras permaneces sumergido en ella; pero, cuando desaparece, sientes un vacío cada vez mayor en tu propia existencia y te atormenta una vaga aspiración a algo tan poco definido que no sabes explicártelo» (Jack London). Ese sentimiento sirve de substrato a la sociología del sexo, al sexo como factor de la vida asociada: desde el matrimonio hasta el deseo de tener familia, prole y descendencia, deseo tanto más vivo cuanto más se decae del plano mágico del sexo y más se siente oscuramente la desilusión que conoce el deseo más profundo del ser, más allá del espejismo que resplandece en los momentos de los primeros contactos y los momentos fuertes de la pasión. A este ámbito, en el que el hombre domesticado encierra habitualmente el sexo, especialmente en nuestros días, bien podemos llamarlo el ámbito de los subproductos de segundo grado de la metafísica del sexo y, en el sentido dado por Michelstaedter a estas expresiones, como un mundo de «retórica» que sustituye al mundo de la «persuasión» y de la verdad [33]. También puede encontrarse, más marginalmente todavía, y como dirección autónoma, la búsqueda abstracta y viciosa del placer venéreo como estupefaciente y sedante liminal destinado a ocultar la falta de sentido de la existencia finita. Pero ya tendremos ocasión de hablar de ello.

16. *Afrodita Urania. El eros y la belleza*

Hemos señalado que, en Platón, Diotima, tras haber hablado de la inmortalidad temporal en la especie, alude a los «más altos misterios reveladores». Cuando habla de ellos es para recoger, en cierta medida, una teoría que en *El Banquete* se había atribuido a Pausanias, a saber, que hay dos especies de amor en la medida en que hay

33. Cabe citar en este contexto estas palabras del Corán (LXIV): «¡Oh vosotros, los que creéis! En verdad hay en vuestras esposas y vuestros hijos un enemigo para vosotros; guardaos de ellos».

dos Afroditas, la Afrodita Urania (celestial) y la Afrodita Pandemia (popular): uno es el amor de carácter divino, y el otro es el amor vulgar [34].

Se entra con ello en un ámbito más bien problemático. Parece ante todo que no se trate de los Misterios más elevados, sino de una desviación en dirección al simple humanismo de la cultura: así, cuando Diotima opone a los que generan carnalmente aquellos que hacen nacer descendientes inmortales, mediante sus creaciones como artistas, legisladores, moralistas, etc. «Ya se les han consagrado numerosas formas de culto a éstos –dice Diotima [35]– por haber dejado tales hijos, mientras que todavía no le ha correspondido a nadie este honor por los hijos engendrados según la naturaleza humana». Semejante inmortalidad, que se reduce a la simple pervivencia en el agradecimiento y el recuerdo de los hombres, es naturalmente todavía más efímera que la de la pervivencia en la especie; estamos aquí en un campo totalmente profano, casi en la misma orientación que hizo que se llegase a llamar irónicamente «inmortales» a los mortalísimos miembros de la *Académie Française*. Pero hay una enseñanza de los Misterios griegos que nos dice que hombres que poseían más de un título para aspirar a esta inmortalidad, como por ejemplo Epaminondas o Agesilao, al no haber sido iniciados, no debían esperar que tras morir fuesen a gozar de un destino privilegiado, del que habrían podido gozar, en cambio, malhechores que hubiesen sido iniciados [36]. Considerando no obstante que estas obras humanas inmortalizadoras fueron inspiradas por el amor a la belleza, Diotima trata luego del amor en función de la belleza, exponiendo así una especie de estética mística y extática.

Dicha teoría no ofrece demasiadas cosas que resulten utilizables para el problema de los sexos tal como lo hemos planteado. Parte de un dualismo que, en el fondo, desexualiza el conjunto. Porque, en efecto, se trata entonces de un *eros* que ya no es el suscitado por una mujer, por la relación magnética con una mujer, sino del despertado por una belleza que, poco a poco, ya no es ni siquiera la de los cuerpos, ni la belleza de un ser y un objeto particular, sino la belleza en abstracto o en absoluto, la belleza como idea [37]. También cambia aquí el mito que sirve de clave: el *eros* que depende de la Afrodita Urania se identifica con el que en el *Fedro* se basa en la anamnesis, en el «recuerdo» no del estado andrógino, sino más bien del estado prenatal, cuando el alma contemplaba el mundo divino y así «cumplía la que es lícito llamar la más dichosa de las iniciaciones, celebrada como seres perfectos» [38]. En cambio, el amor específicamente ligado al sexo es presentado como efecto de la victoria del corcel negro sobre el corcel blanco (que es el que lleva hacia lo alto) en el carro simbóli-

34. *El Banquete*, 180 *d-e*.
35. *Ibíd.*, 209 *d-e*.
36. *Cf.* Diógenes Laercio, VI, II, 29.
37. *El Banquete*, 210 *a*- 212 *a*.
38. *Fedro*, 248-250.

co del alma [39], y casi como una caída debida a un defecto del recuerdo trascendente: «Pero el hombre que no tiene fresca la bendita visión de allá arriba, o que la ha olvidado por completo, no se remonta de inmediato a la esencia de la belleza cuando ve aquí abajo una imagen de ella; por eso no la venera al verla, y se entrega en cambio al placer, y a lo que tiende es a yacer con ella y a procrear hijos a la manera de los animales» [40] De ahí la siguiente definición, bastante discutible, del amor corriente: «La pasión que, sin unirse a la razón, domina al pensamiento orientado a todo lo bello y se deja transportar por el placer que deriva de la belleza, y a la que pasiones afines cada vez hacen más fuerte su anhelo de belleza ligada a los cuerpos, recibe el nombre de amor» [41]. Marsilio Ficino [42], habiendo definido el verdadero amor como «deseo de belleza», llegará a decir que «la rabia venérea», «el apetito del coito y el Amor, no sólo no son los mismos movimientos, sino que se muestran contrarios» [43].

En todo este conjunto, sólo puede recogerse la idea de un *eros* cuya decadencia animal y genesíaca se impide, por transposición y exaltación, siempre que siga manteniendo una relación con la mujer y la polaridad sexual: punto del que volveremos a hablar cuando tratemos, por ejemplo, del aspecto interior del «amor cortés» medieval. En cambio, con la teoría del amor como deseo de la belleza pura y abstracta, se permanece tal vez en el ámbito de la metafísica en sí, pero se sale con certeza del campo de una metafísica del sexo. Además, es lícito dudar de que esta teoría tenga relación con ninguna enseñanza mistérica como pretende Diotima. Si bien se observa cierta recurrencia del tema de la androginia en la sabiduría de los Misterios y en el esoterismo de las tradiciones más diversas, no puede decirse lo mismo del tema del «amor platónico» [44]. Incluso en sus desarrollos posteriores, por ejemplo en el Renacimiento, este último se presenta casi exclusivamente como una simple teoría filosófica: no se conocen escuelas, místicas ni mistéricas, en las que tal amor haya originado una técnica

39. *Ibíd.*, 248, 254 a.

40. *Ibíd.*, 250 e.

41. *Ibíd.*, 238 b-c.

42. *Sopra lo Amore*, VII, 15; I, 3.

43. *Ibíd.*, I, 3. Una curiosa idea, en Ficino (*ibíd.*, VI, 14), que sigue aquí a Platón (*cf. El Banquete*, 181 *c*), consiste en considerar que el amor homosexual de los efebos está más cerca del amor inspirado por la belleza pura y por la Afrodita Urania que el *eros* despertado por una mujer, pues en este segundo caso se está, según él, más condicionado por la voluptuosidad del acto venéreo, como si el amor homosexual no tuviese también habitualmente desarrollos carnales. Por lo demás, el discurso de Alcibíades en *El Banquete* (214 ss) muestra casi con demasiada claridad lo poco «platónico» que podía ser el amor griego por los adolescentes. Volveremos a esta cuestión en el apéndice de este mismo capítulo. Por su parte, Plotino (*Enéadas*, III, v, 1; III, v, 7) considera que los amores homosexuales son vergonzosos y anormales: ve en ellos enfermedades de degenerados, «que no derivan de la esencia del ser ni son consecuencias de su desarrollo».

44. Que sepamos, el único caso es el del *nazar ilâ-l-mord* de ciertos medios iniciáticos musulmanes, que recogen el tema del amor platónico del *Fedro* basado en la belleza encarnada por los efebos, y que se apoya en estas palabras del Profeta: «He visto a mi Señor en la forma de un adolescente imberbe».

del éxtasis efectivamente seguida, pues la mística plotiniana de la belleza tiene ya un carácter diferente (en Plotino, lo bello se refiere más bien a la «idea que liga y domina la naturaleza enemiga, privada de forma»; de ahí también una relación, totalmente ajena al ámbito de las tensiones eróticas y del sexo, con la belleza propia de una forma y de un dominio interior, manifiesta «en la grandeza de alma, en la justicia, en la sabiduría pura, en la energía viril de rostro severo, en la dignidad y el pudor que se revelan a través de una actitud intrépida, firme, impasible y, todavía más arriba, en una inteligencia digna de un dios, cuyo esplendor se derrama sobre todo cuanto es exterior») [45]. Finalmente, no podemos decir hasta qué punto el hecho de encontrar exacta la idea de Kant, de Schopenhauer y de varias estéticas recientes –idea según la cual el carácter típico del sentimiento estético, o sea de la emoción provocada por lo «bello», es su «apolinismo», su ausencia total de relación con la facultad de deseo y con el *eros*– depende de una constitución distinta del hombre moderno. Si, por el contrario, quiere tenerse en cuenta el sexo, cabe recordar esta observación común: una mujer únicamente considerada en el aspecto de la belleza pura no es la mujer más adecuada para que se desate el magnetismo sexual y el deseo. Es como el desnudo de mármol de formas perfectas: contemplarlo, desde luego, puede provocar una emoción estética, pero en el aspecto del *eros* eso no quiere decir nada. Falta aquí la cualidad *yin*, lo demónico, lo abismal, lo fascinante [46]. A menudo, las mujeres que tienen más éxito no forman parte de las que pueden calificarse de bellas propiamente hablando.

La teoría platónica de la belleza forma pues un mundo aparte, difícilmente inteligible desde el punto de vista existencial. En conjunto, podría referirse el amor platónico a una embriaguez muy particular, mágica por una parte, intelectual por otra (embriaguez de las formas puras): distinta, como tal, de la «vía húmeda» del amor en los místicos, e inseparable del espíritu de una civilización que, como la civilización griega, veía el sello de lo divino en todo cuanto es límite y forma perfecta [47]. Aplicadas, independientemente de cómo, al campo de las relaciones entre los sexos, este tipo de concepciones conducen sin embargo a un dualismo paralizante. Así vemos, por ejemplo, que Giordano Bruno, al comienzo de su obra sobre los «furores heroicos» en conexión con la teoría platónica, ataca violentamente a los que obedecen al amor y al deseo de una

45. Plotino, *Enéadas*, I, vi, 3 ; vi, 5.

46. Stendhal (*De l'Amour*, 1, 20), tras haber dicho que el amor-pasión es más grande que el amor por la belleza, señala: «Tal vez los hombres que no son susceptibles de experimentar el amor-pasión son los que más vivamente sienten el amor por la belleza: esa es al menos la impresión más fuerte que pueden recibir de las mujeres» (p. 71).

47. En una civilización diferente –e incluso si, en vez de las realizaciones profundas, capaces de servir de solución a una existencia rota y angustiada, se tienen en consideración simples presentimientos de la trascendencia– el hecho es que lo que favorece estos presentimientos, más que la belleza de una mujer, de un efebo, de una obra de arte o de una institución humana, es más bien la contemplación de lo que de una manera u otra refleja en la naturaleza esa trascendencia en cuanto elementariedad, una infinitud y una inmensidad alejadas de lo humano.

mujer, y da de ésta una imagen despiadada: «Esa extrema injuria y error de la naturaleza, que con una superficie, una sombra, un espectro, un sueño, un encantamiento de Circe dispuesto al servicio de la generación, nos engaña con apariencia de belleza; la cual a la vez viene y pasa, nace y muere, florece y se marchita; y es así un poquito hermosa en el exterior, pero en su verdadero interior y permanentemente está contenido un navío, una tienda, una aduana, un mercado con tantas porquerías, tóxicos y venenos como haya podido producir nuestra madrastra naturaleza; la cual, tras haber hecho despertar esa semilla, de la que se sirve, llega a menudo a darle por pago una hediondez, un arrepentimiento, una tristeza, un hastío... y otras muchas calamidades que son manifiestas para todo el mundo» [48]. Por eso quisiera Giordano Bruno que a las mujeres se las honrase y amase sólo «lo que corresponde a ese poquito, en ese momento y esa ocasión, que no tienen más virtud que la natural, o sea esa belleza, ese esplendor, ese servicio, sin el cual tendría que decirse de ellas que han nacido en el mundo más vanamente que una seta venenosa, que ocupa la tierra en perjuicio de otra planta mejor» [49]. Vemos, pues, claramente que el doble *eros* conduce a una «barbarización» y a una decadencia del amor sexual, al desconocimiento de sus potencialidades más profundas. En el mismo Giordano Bruno, en el epílogo de la citada obra, Julia, símbolo de la mujer real, dice a los amantes a los que ha rechazado que «precisamente mediante mi crueldad tan reacia, tan simple e inocente» les ha concedido favores incomparablemente mayores «que no hubierais podido obtener mediante mi benignidad»; porque al apartarlos del amor humano, ha orientado su *eros* hacia la belleza divina [50]. Aquí la escisión es completa, y la dirección indicada ya no guarda ninguna relación con el sexo, ni siquiera en formas «exaltadas» [51].

Fue Plotino quien supo mantener toda esta serie de ideas del «platonismo» en sus justos límites, considerando, además del caso de aquel que «ama solamente la belleza, sin más», el caso de «aquel que lleva el amor hasta la unión y tiene además el deseo de inmortalidad en lo que es mortal y busca lo bello en una generación y en una forma de belleza que se continúa». «Así, los que aman la belleza en los cuerpos, pese a que el suyo sea un amor mezclado, aman con todo la belleza y, al amar a las mujeres para perpetuar la vida, aman lo que es eterno» [52].

48. G. Bruno, *Degli eroici furori,* Proemio, Ed. Universale, p. 6-7.

49. *Ibíd.*, p. 8.

50. *Ibíd.*, II, 5.

51. Una de las consecuencias particulares de la teoría del amor como «deseo de la belleza» es que, como el goce de la belleza somática no debe ejercerse más que por los ojos, todos los demás sentidos deberían quedar excluidos del *eros* y relegados al ámbito del amor animal. Por eso Marsilio Ficino (*op. cit.*, II, 8) escribe: «La codicia de tocar no es parte de Amor, ni afecto de amantes, sino una especie de lascivia y perturbación del hombre servil». Si hemos reconocido el papel esencial desempeñado por la mirada en la magia del sexo, debemos destacar que el alimento fluídico que proporcionan el tacto y el olfato para desarrollar e intensificar el estado sutil del *eros* no es menos indiscutible.

52. Plotino, *Enéadas*, III, v, 1.

17. *El apetito sexual. El mito de Poros y Penia*

Debemos recordar aquí un último mito, también expuesto en *El Banquete*, porque encierra en forma críptica un sentido profundo. Se trata de una versión particular del nacimiento del dios Eros. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un festín en el jardín de Zeus. En él participaba Poros, que llegado un momento fue presa de la embriaguez y la modorra. Aprovechándose de aquel estado, Penia, que se había quedado junto al jardín porque había ido a mendigar, se las arregló para que Poros se uniese con ella, pues había urdido tener un hijo de él. Así nació Eros [53]. Se han propuesto varias interpretaciones de Poros y de Penia. El significado más profundo, confirmado por todo el pasaje, es que Poros expresa la plenitud, o sea, metafísicamente hablando, el ser, y Penia la indigencia, la privación (de ser), esa στέρησις tan importante en la filosofía griega, en la que está esencialmente asociada a la noción de materia ὕλη (*cf. infra*, § 31). En una atmósfera que es la misma que la del nacimiento de Afrodita, es decir, bajo el signo de esta diosa, el ser, en un momento de ciega embriaguez, se une al no ser; y esa unión irracional (Poros ebrio ha olvidado su verdadera naturaleza, que es la de hijo de Metis, la sapiencia, la sabiduría) se reflejará en su producto, el amor y el deseo personificados por Eros.

Desde este punto de vista, Eros presenta también el carácter intermedio, ambivalente, del que hemos hablado; es rico y pobre a la vez, a causa de su doble herencia, paterna y materna; aunque es un «encantador temible» y un «cazador turbador», lleva en sí la privación, el no ser, inherente a Penia, y nunca llega a la posesión (su fruto, «una vez tras otra, imperceptiblemente, se le escapaba»). Mortal por una parte, también es inmortal a través de su herencia paterna, lo que quiere decir que muere, se extingue, para resucitar una y otra vez, sin fin. En otras palabras, es una sed para la que toda satisfacción es momentánea e ilusoria. Esa es la naturaleza de Amor, de Eros, en cuanto «fiel ministro de Afrodita» [54].

Así explicado, y si eliminamos ciertas referencias intelectualizantes que se encuentran en la exposición de Platón, el mito del nacimiento de Eros es de una profundidad indiscutible. Esclarece el significado metafísico del deseo extravertido del sexo en cuanto sustrato del «círculo de la generación», del que muestra la contradicción fundamental e insuperable.

Puede asociarse este mito con una serie de otros mitos que aluden, con diferentes formas, al sentido de la «caída». La conjunción ebria del ser (Poros) con la «privación» (Penia) equivale en última instancia al amor fatal de Narciso por su propia imagen reflejada por las aguas. En las tradiciones orientales, especialmente, se dice que, en la base de la existencia finita y dominada por la ilusión, por la Mâyâ, yace el hecho misterioso e irracional constituido por una carencia u oscurecimiento trascen-

53. *El Banquete*, 203 *b-c*.
54. *Ibíd.*, 203 *c*-204 *a*.

dente (=embriaguez o desvanecimiento de Poros) y por un deseo, o movimiento, que llevó al ser a identificarse con la «alteridad» (lo distinto de sí mismo). A causa de ello, el ser sucumbe a la ley de la dualidad y del devenir o, mejor dicho, genera esta ley, y el deseo, la sed, se convierte en raíz de su existencia en el tiempo [55].

Puede citarse aquí la exégesis de Plotino sobre el doble nacimiento de Eros. El primero de estos nacimientos se pone en relación con la Afrodita Urania, presentada por Plotino como representación de la contrapartida femenina del puro principio intelectual masculino, o νοῦς . Fecundada por éste, y eternamente unida a él, genera al *eros*: es el amor original que nace entre los dos principios, a partir de su propia belleza: deseo recíproco del amado y de la amada, cada uno de los cuales se ve reflejado en el otro, y que genera seres espirituales [56]. En cuanto al segundo nacimiento de Eros, Plotino se refiere precisamente al mito de Poros y Penia. El *eros* procreado por esta pareja es el deseo que se enciende en la región inferior; está aquejado de irracionalidad y de una eterna privación, al haber nacido aquí abajo de la unión de uno mismo con un simple reflejo, o espectro, del verdadero «bien» (mito de Narciso). Dice Plotino: «Así la razón unida a lo irracional ha producido, a partir de un deseo errado y de una sustancia insuficiente, algo imperfecto e impotente, algo indigente nacido de un deseo ilusorio y de un intelecto [a él] conforme... Y él [el eros] permanece suspendido a Psique [aquí equivale a Penia], de donde ha nacido, como principio suyo, aparte de la mezcla con este *logos* que no ha permanecido en sí mismo, sino que se ha mezclado con esa sustancia indefinida [la materia ὕλη]... Así este amor es como un tábano atormentado por su deseo insatisfecho, porque, después de que ha obtenido satisfacción, subsiste su privación, pues de una mezcla no puede resultarse la plenitud, sino que ésta sólo puede existir en aquello que tiene la compleción en sí mismo, en virtud de su propia naturaleza: ya que el deseo que procede de una privación de la naturaleza, incluso cuando fortuitamente encuentre satisfacción, deseará siempre de nuevo, pues esta satisfacción no es más que un expediente de su insuficiencia, mientras que la satisfacción apropiada sólo puede estar en la naturaleza del *logos*» [57].

Para los filósofos griegos, la sustancia y el sentido de la γένεσις, de la existencia encerrada en el círculo eterno de la generación, es la condición de «lo que es y no es», la «vida mezclada con la no vida»; y vemos que esa es la naturaleza del amor y del deseo desvelada por el mito de Poros y Penia. Herederos de la embriaguez por la que fue vencido Poros al nacer Afrodita, los amantes no se dan cuenta de que cuando al desear y generar creen continuar la vida, se dan muerte a sí mismos: creyendo su-

55. El deseo, o sed, como substrato metafísico de la existencia finita (*tanhâ* en el budismo; compárese con la *concupiscentia originalis* de los teólogos católicos), debe distinguirse naturalmente del deseo sexual específico, que no es más que una manifestación particular del primero.

56. Plotino, *Enéadas*, III, v, 2.

57. *Ibíd.*, III, v, 7.

perar la dualidad, la confirman [58]. Y ello precisamente porque el deseo, cuando –como en la mayoría de los seres– es apetencia extravertida en función del «otro», implica la privación, una privación innata, elemental. Cuando cree obtener satisfacción, el deseo confirma esa privación, refuerza la ley de la dependencia, de la insuficiencia, de la impotencia para «ser» en sentido absoluto. Se renuncia a la vida absoluta cuando se busca fuera de sí mismo, derramándose y perdiéndose en la mujer. Esa es la paradoja de la «sed», vista desde la perspectiva metafísica: la satisfacción no extingue la sed, sino que la confirma, por cuanto implica decir un «sí» a esa sed. Es la eterna indigencia de Eros, a quien se le escapa continuamente la posesión; Eros, que, si bien renace sin cesar, renace con la misma privación, con la misma necesidad. Por eso en las uniones provocadas por el *eros* que se ha convertido en apetencia extravertida y pandémica, no se supera la díada; la dualidad que presupone la situación de apetencia (hombre y mujer) se encuentra también fatalmente en el resultado: el acto se convierte en lo que da origen a otro, el hijo. El «otro» que, en la forma de la mujer, ha permitido un momento de éxtasis ebrio, espasmódico y de unidad, se presentará precisamente, en general, como «otro» representado por el «hijo», al que junto con la vida se transmite el destino recurrente de la mortalidad («inmortalidad mortal de Eros»); por el hijo, con el que se tendrá, desde luego, un proseguimiento, una continuidad como la de la especie, la de tantas existencias separadas que perseguirán cada una vanamente el ser, pero no se tendrá la continuidad de una conciencia trascendentemente integrada, que detiene el flujo. Por eso pudo decir alguien que el hijo mata al padre y que el dios de la tierra engaña a aquellos que creen encontrar en la mujer su complemento y el final de la angustia. El nacimiento animal rompe el nacimiento eterno o renacimiento. La heterogeneración (generación del otro, del hijo) ocupa el papel de la autogeneración, de la integración andrógina [59].

Todo ello, pues, puede servirnos de aportación necesaria a la metafísica de lo que hemos denominado dirección involutiva del *eros*. Y también con referencia a este marco sucede a menudo, en el mundo tradicional tanto de Oriente como del Occidente antiguo, que las divinidades del amor y de la fecundidad eran al mismo tiempo divinidades de la muerte. Se conoce, por ejemplo, esta inscripción funeraria dedicada a Príapo: *Custos sepulcri pene districto deus Priapus ego sum. Mortis et vitae locus.*

Se puede hablar aquí de una de las interpretaciones posibles de otro mito griego bien conocido, el mito de Pandora. El encadenamiento de Prometeo, a quien Zeus le quitó de nuevo el fuego, tiene por contrapartida el don que los dioses hacen a Epimeteo, hermano de Prometeo: le conceden a Pandora, la mujer del deseo, «objeto de una esperanza que será frustrada». A Epimeteo (= aquel que se da cuenta demasiado

58. Para todo lo que sigue, *cf.* J. Evola, *Lo Yoga della Potenza, cit.*, pp. 301 ss.

59. *Cf.* sobre el plano profano estas afirmaciones de Bergson (*L'évolution créatrice*, Paris 1928, p. 14) : «La individualidad alberga pues en sí a su propio enemigo. El propio deseo que experimenta de perpetuarse en el tiempo la condena a no ser nunca completa en el espacio».

tarde) hay que considerarlo en realidad, no como un ser distinto, sino como otro aspecto del titán, también titánico pero menos inteligente que Prometeo. Aquí es como si los dioses hubieran encontrado el medio de prevenir la tentativa prometeica emprendida en la forma propia del *eros*. Pese a la advertencia de Prometeo, Epimeteo acepta el don, o sea a Pandora, se deja fascinar por ella, goza de ella, sin darse cuenta del engaño que le tiende su deseo: ante lo cual ríen los Olímpicos. En la caja de Pandora, en la que así se llama porque parecía aunar los dones de todos los dioses, no queda más que la engañosa esperanza. Dice el mito que con Pandora se cierra una época: por medio de la mujer del deseo, entra en el mundo la muerte [60].

Esto permite entender la razón de la condena de la mujer y la sexualidad pronunciada por quienes buscan alcanzar la inmortalidad y superar la condición humana por la vía directa de la ascesis. Es en un contexto de este tipo, no en el del platonismo, donde puede oponerse un Eros a otro Eros. Dejando aparte lo que diremos al comienzo del capítulo sexto sobre el «fluir en lo alto» y sobre el régimen de las transmutaciones, encontramos aquí el marco antes definido: al *eros* como embriaguez positiva en el interior de un circuito magnético donde el otro sólo sirve de instrumento, donde la díada se resuelve desde el punto de partida, se opone el *eros* carnal y desesperado, sed de apetencia, ciega necesidad de confirmación a través de una posesión ilusoria que «aborta en la procreación», en la generación animal.

En este aspecto, el punto decisivo ha encontrado tal vez su mejor expresión en algunas palabras de los Evangelios no canónicos, de inspiración mistérica y gnóstica. Puede leerse en el *Evangelio de los egipcios*: «Porque dicen que afirmó el Señor: "He venido para poner fin a la obra de la mujer, o sea del apetito carnal (*cupiditas*, ἐπιδυμις), la obra de la generación y la muerte"». Esa es, pues, la primera posibilidad. Y más adelante: «Como el Señor había hablado deliberadamente del cumplimiento final, preguntó Salomé: "¿Hasta cuando morirán los hombres?" Y respondió el Señor: "Mientras vosotras, las mujeres, sigáis pariendo". Y contestó ella: "Entonces he hecho bien en no parir", y el Señor le respondió: "Come de toda hierba, pero de la que tiene el amargor [de la muerte] no comas". Y entonces preguntó Salomé cuándo serían reveladas las cosas que ella deseaba saber, el Señor le dijo: "Cuando se pisotee la vestidura de oprobio y *los dos se conviertan en uno*, y el hombre con la mujer ni hombre ni mujer"» [61].

60. Hesíodo, *Teogonía*, 521; *Los Trabajos y los Días*, 48 ss. Es interesante la exégesis de Zósimo (XLIX, 3, texto de la edición de Berthelot): «A la atadura con que se encadenó a Prometeo, Hesíodo la llama el hombre exterior. Tras eso le mandaron otra atadura, Pandora, *que los hebreos llaman Eva*. Alegóricamente, Prometeo y Epimeteo son un solo ser», y la desobediencia de Epimeteo para con Prometeo fue «desobediencia para con su propio espíritu (*noûs*)». *(Collection des anciens Alchimistes Grecs*, Paris, 1887).

61. *Apud* Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 9, 63 ; III, 9, 64 ss ; 111, 13, 92. *Cf.* también estas palabras puestas en boca de un iniciado gnóstico: «Me reconocí y recogí a mí mismo de todas partes; no sembraba hijos del Arconte [engendrando], sino que arranqué las raíces y reuní [mis] miembros, que estaban esparcidos por todas partes; sé quién eres porque soy de la región de lo alto» (*apud* G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, London, 1900; p. 437 de la traducción italiana).

Plotino, por su parte, habla de un amor que es una enfermedad del alma, «como cuando el deseo de un bien lleva consigo un mal» [62], indicando así muy exactamente la ambivalencia del fenómeno de que se trata.

* * *

Hemos fijado, pues, los puntos de referencia esenciales de la metafísica del sexo. En resumen, hemos indicado primero, gracias al mito del andrógino, el sentido metafísico del *eros* como hecho primigenio. El estado, o experiencia, del *eros* que responde a este significado (tendencia a la reintegración, al ser, al estado no dual del que se ha caído) lo hemos insertado luego en un contexto más extenso, junto a otras formas de rapto y de exaltación activa desindividualizante (μανία) que para el mundo antiguo eran capaces de superar –de distintas formas y en distintas medidas– la condición humana y de conducir a contactos con el plano suprasensible. No obstante, al examinar y desarrollar la distinción platónica, hemos indicado la diferencia que hay entre una «manía» provocada por lo inferior y una manía provocada por lo superior, o sea la ambivalencia del fenómeno extático. Luego hemos interpretado la metafísica de la «pervivencia en la especie» y del «instinto de reproducción» como desplazamiento involutivo del sentido primigenio contenido en el *eros*, a saber, la voluntad de ser absolutamente, de ser inmortal. En este aspecto, en relación con fases involutivas más avanzadas, hemos considerado brevemente la sexualidad del mundo animal: la metafísica nos ha dado aquí la clave de la biología, pero también de las compensaciones que el hombre corriente se fabrica en la vida sexual socializada. Finalmente, una adecuada interpretación del mito de Poros y Penia nos ha permitido presentir la estructura de la fuerza que, en su insuperable y perenne privación, alimenta el círculo eterno de la generación, al cual conduce, pese a todo, bajo el signo del *bios*, el deseo que el ser partido tiene de superar su finitud.

Bastan estos datos para orientarse en el análisis de varios aspectos y de formas mixtas de la fenomenología del *eros* profano así como sagrado, análisis que, completado con consideraciones sobre la mitología de lo masculino y lo femenino y con consideraciones sobre las técnicas de la magia sexual, constituirá el objeto de los siguientes capítulos.

62. Plotino, *Enéadas*, III, v, 1.

Apéndice al Capítulo segundo

18. *Sobre la homosexualidad*

La homosexualidad es un fenómeno que, a causa de su difusión, no puede ser ignorado por una doctrina del sexo. Goethe decía que «es tan vieja como la humanidad, hasta el punto de que puede decirse que forma parte de la naturaleza, al tiempo que es contra natura». Este «enigma», del que se ha dicho que, «cuanto más se intenta analizar científicamente, más misterioso se muestra» (Ivan Bloch), constituye un problema complejo incluso desde el punto de vista de la metafísica del sexo tal como la hemos formulado en páginas anteriores.

Ya hemos señalado que, a menudo, la teoría platónica del *eros* no se refiere sólo al amor heterosexual, sino también al amor a los efebos [63]. Ahora bien, si se considera el *eros* en aquellas de sus formas sublimadas que se refieren al factor estético –en virtud de las cuales, según la progresión platónica, se pasará de la belleza de un ser dado al éxtasis que puede provocar una belleza impersonal, incorpórea, una belleza divina en abstracto–, no se plantea ningún verdadero problema cuando el punto de partida accidental es un ser del mismo sexo. El término «uranismo», empleado por algunos para designar la homosexualidad, deriva precisamente de la distinción platónica entre una Afrodita Urania y una Afrodita Pandemia; la primera sería la diosa de un amor noble, no carnal, no vuelto hacia la generación como el que tiene por objeto a la mujer. Tal vez la pederastia, el *Paidon Eros*, tuvo en su origen, en cierta medida,

63. *Cf. El Banquete*, 181 *c*, 191 *c*, 192 *a*; *Fedro*, 151 *c*, 253 *b*, 265 *c*, 240 *a*, etc., donde se trata casi exclusivamente del amor suscitado por los efebos.

este carácter, puesto que fue honrada por filósofos y poetas de la Antigüedad, y practicada por personalidades eminentes. Pero basta leer, en las últimas páginas de *El Banquete*, el discurso de Alcibíades para comprender que en la Hélade este *eros* fue poco «platónico», que también tuvo manifestaciones carnales, cosa que sucedió cada vez más frecuentemente con la decadencia de las costumbres antiguas, en Grecia y todavía más en Roma.

Si se considera la homosexualidad, pues, en estas últimas formas, o sea según una correspondencia completa con las relaciones sexuales normales entre hombre y mujer, puede hablarse entonces de desviación: no desde un punto de vista que de un modo u otro sería moralista y convencional, sino precisamente desde el punto de vista de la metafísica del sexo.

Es una incoherencia aplicar, como hace Platón, el significado metafísico puesto de relieve por el mito del andrógino al amor homosexual, o sea al amor entre pederastas y entre lesbianas. En efecto, para un amor de este tipo ya no puede hablarse del deseo de reunirse, deseo intrínseco al principio masculino y al principio femenino incluidos en el ser primigenio: el ser mítico de los orígenes, en tal caso, hubiera debido ser, no andrógino, sino homógeno, monosexual: totalmente hombre (en el caso de los pederastas) o totalmente mujer (en el caso de las lesbianas), y los dos amantes buscarían unirse como simples partes de una misma sustancia. Pero lo esencial, lo que confiere a este mito todo su valor, desaparece entonces: o sea la idea de la polaridad y complementariedad sexual como fundamento del magnetismo del amor y de una «trascendencia» en el *eros*, de la revelación, fulgurante y destructora, del Uno.

Por eso, para llegar a una explicación, hay que situarse en otro plano y considerar varias posibilidades empíricas. En sexología suele distinguirse entre dos formas de homosexualidad: una de carácter innato y constitutivo, y otra de carácter adquirido, condicionada por factores psicosociológicos y de entorno. Hay que distinguir, no obstante, en el interior de la segunda forma, entre subformas que presentan un carácter de vicio y subformas que suponen una predisposición latente, que se traduce en acto en determinadas circunstancias: condición necesaria porque, en circunstancias idénticas, otros tipos humanos se comportan de modo distinto y no se vuelven homosexuales. Pero es importante no concebir de manera estática la configuración constitutiva, sino admitir que puede tener cierto margen de variación.

Para la homosexualidad «natural», debida a una predisposición, la explicación más simple la proporciona lo que ya hemos expuesto sobre los grados de la sexualización, sobre el hecho de que el proceso de sexualización, en sus aspectos físicos y todavía más en sus aspectos psíquicos, puede ser incompleto, de modo que la bisexualidad original se supera en menor medida que en el ser humano «normal», y los caracteres de un sexo no son tan predominantes con respecto a los del otro sexo (*cf. supra*, p. 58 ss). Nos encontramos entonces en presencia de lo que M. Hirschfeld ha llamado «las formas sexuales intermedias». En casos de este tipo (por ejemplo cuando un ser que es «hombre» para el censo sólo es hombre, en realidad, en un 60 %), es

posible que la atracción erótica, que reposa normalmente en la polaridad de los sexos, o sea en la heterosexualidad –y que es tanto más intensa cuanto más hombre es el hombre y cuanto más mujer es la mujer– nazca también entre individuos que, según el estado civil y por lo que se refiere únicamente a los caracteres sexuales llamados primarios, son del mismo sexo: porque esos seres, en realidad, son «formas intermedias». En el caso de los pederastas, Ulrichs ha dicho con gran razón que podemos encontrarnos ante una *anima muliebris virili corpore innata*.

Pero hay que tener en cuenta la posibilidad de mutaciones constitutivas, posibilidad raramente tenida en cuenta por los sexólogos. No hay que olvidar tampoco los casos en los que se puede hablar de regresión. Puede suceder que el poder dominante del que, en un individuo determinado, depende la sexualización, el hecho de ser verdaderamente hombre o verdaderamente mujer –que implica la neutralización, la atrofia o la reducción a estado latente de los caracteres del otro sexo– se debilite y eso conduzca a la activación y la emergencia de estos caracteres recesivos [64]. Y aquí, el ambiente, la atmósfera general de una sociedad, puede desempeñar un papel no desdeñable: en una civilización en la que está en vigor el igualitarismo, en la que se combaten las diferencias, en la que se favorece la promiscuidad, en la que el antiguo ideal de «ser uno mismo» ya no quiere decir nada, en una sociedad descompuesta y materialista, es evidente que este fenómeno de regresión, y con él la homosexualidad, se ven particularmente favorecidos. El aumento impresionante del fenómeno de la homosexualidad, del «tercer sexo», en el curso del último período de nuestros tiempos «democráticos», así como los casos de cambio de sexo –comprobados en una cantidad que no parece tener parangón en otras épocas– no tiene, pues, nada que ver con el azar [65].

Pero la referencia a las «formas sexuales intermedias», a un proceso incompleto de sexualización, o a una regresión, no explica todas las variantes de la homosexualidad. En efecto, ha habido homosexuales que no eran ni seres afeminados, ni «formas intermedias», que eran incluso hombres de armas, individuos muy viriles en su aspecto y comportamiento, hombres poderosos que disponían o hubieran podido disponer de las más bellas mujeres. Esa homosexualidad no es fácil de explicar, y es lícito hablar aquí de desviación y perversión, de «vicio», a veces asociado a una moda. No se ve, en efecto, qué puede empujar, en el plano sexual, a un hombre verdaderamente hombre, hacia un individuo del mismo sexo. En el plano de la experiencia, si ya el

64. Algunos psicoanalistas quisieran explicar la homosexualidad como regresión, pero de orden psicológico: regresión a la bisexualidad que suponen propia del niño pequeño (cuando lo que hay que considerar es la bisexualidad presente en la ontogénesis), o bien en forma de reaparición de un complejo debido al hecho de que en el niño el *eros* se «fijó» en el padre (o en la madre si se trata de un individuo de sexo femenino, en cuyo caso resultaría una lesbiana). Como en tantos otros casos, el psicoanálisis no explica aquí nada, sino que sustituye un problema por otro, porque, incluso si se acepta su caricaturesca concepción de la vida erótica infantil, no nos explica cómo puede producirse tal «fijación».

65. *Cf.* J. Evola, *L'Arco e la Clava*, Milano, 1968, cap. III («Il terzo sesso»).

material documental adecuado de lo que se vive en el apogeo del orgasmo del amor heterosexual es prácticamente inexistente, todavía lo es más en el caso de los actos sexuales pederastas. Pero hay razones para suponer que, en éstos, la cosa no va mucho más allá de un régimen de «masturbación entre dos», y que se cultiva para el «placer» tal o cual reflejo condicionado, pues faltan los presupuestos, no sólo metafísicos sino también físicos, para una unión completa y destructora.

Por otra parte, lo que aparece en la Antigüedad clásica, no es tanto la pederastia exclusivista, enemiga de la mujer y del matrimonio, sino más bien la bisexualidad, el empleo tanto de la mujer como de muchachos jóvenes (y en contrapartida, son numerosos los casos de mujeres muy sexuales, o sea también muy femeninas, que son al propio tiempo lesbianas, o sea bisexuales); y parece que la motivación dominante era «querer experimentarlo todo». Pero incluso esta explicación es poco clara, porque, aparte del hecho de que en los efebos, los jovencitos –sujetos preferidos de estos pederastas–, hubiese algo de femenino, podríamos remitirnos al crudo dicho que Goethe toma de un autor griego: «cuando se tiene suficiente de una chica como chica, también puede servir como chico» (*«habe ich als Mädchen sie satt, dient es als Knabe mir noch»*).

Si se alegase el ideal de la compleción hermafrodítica del pederasta, que sexualmente hace tanto de hombre como de mujer, se podría responder que es evidentemente ficticia si con ella se quiere ir más allá del «querer experimentarlo todo» en el plano de las simples sensaciones. La compleción andrógina sólo puede ser «suficiencia», no necesita a otro ser, y se busca en el marco de una realización espiritual cuando se excluyen los símbolos y vislumbres que la «magia de dos» puede ofrecer en las uniones heterosexuales.

Y tampoco es convincente la motivación que a veces se esgrime en testimonios recogidos en países como Turquía y el Japón, según la cual la posesión homosexual da sensación de poder. El placer de dominar puede obtenerse también con mujeres, o con otros seres en situaciones que no tienen que ver con la sexualidad. Además, desde la óptica del tema que nos ocupa, este placer de dominar podría entrar en discusión tan sólo en un contexto absolutamente patológico, cuando se desarrollase en un verdadero orgasmo.

Así, en conjunto, cuando no es «natural», o sea explicable por formas incompletas y constitutivas de sexualización, la homosexualidad únicamente puede tener carácter, o de desviación, o de vicio, de perversión. Incluso si se refiriesen algunos ejemplos de extrema intensidad erótica en relaciones homosexuales, la explicación habría que buscarla en la posibilidad de «no localización» del *eros*. Basta, en efecto, ojear cualquier tratado de psicopatología sexual para ver la cantidad de situaciones inconcebibles (desde el fetichismo hasta la sodomía animal, pasando por la necrofilia) en las que puede activarse la potencialidad erótica del ser humano, llegando a veces a un frenesí orgiástico. Sería posible, pues, hacer entrar en el mismo marco anormal el caso de la homosexualidad, aunque sea mucho más frecuente: un *eros*

«deslocalizado», en virtud del cual un ser del mismo sexo, como en tantos otros casos de la psicopatología sexual, sirve de simple causa ocasional o de apoyo, al faltar toda dimensión profunda y todo significado superior de la experiencia a causa de la ausencia de las premisas ontológicas y metafísicas requeridas. Y si bien, como veremos más adelante, en ciertos rasgos del sadismo y del masoquismo pueden encontrarse elementos susceptibles de entrar en la estructuración más profunda de la erótica heterosexual –y estos rasgos sólo se convierten en perversiones cuando se absolutizan–, de ningún modo puede decirse lo mismo de la homosexualidad.

3. Fenómenos de trascendencia en el amor profano

19. *La sexualidad y los valores humanos*

El carácter que, más que ningún otro, da fe del fundamento metafísico oculto en todo amor humano es su *trascendencia*: trascendencia con respecto al ser individual; trascendencia con respecto a sus valores, a sus normas, a sus intereses corrientes, a sus lazos más íntimos y, en el caso límite, con respecto a su bienestar, a su tranquilidad, a su felicidad e incluso a su propia vida física.

Lo «entero», lo incondicionado, sólo puede encontrarse más allá de la vida de un Yo encerrado en el interior de los límites de la persona empírica, física, práctica, moral o intelectual. Así, por regla general, sólo lo que transporta fuera de esa vida y de ese Yo, lo que provoca en ellos una crisis, lo que induce en ellos una fuerza mayor, que desplaza el centro de ellos más allá de lo que ellos son –aunque eso, si es preciso, se produzca de manera problemática, catastrófica o destructora–, sólo eso puede abrir, llegado el caso, el camino hacia una región superior.

Ahora bien, el caso es que, en la existencia corriente, hay pocos estados que, como los condicionados por el amor y la sexualidad, realicen en los seres humanos cierto grado de esa condición de trascendencia. Sería verdaderamente redundante subrayar todo el papel que el amor, tema eterno e inagotable del arte y la literatura, ha podido desempeñar en la historia de la humanidad, en la vida individual y colectiva: favoreciendo la elevación y el heroísmo lo mismo que la ignominia, la abyección, el crimen y la traición. Si hubiese que ver realmente en el amor sexual una pulsión genéticamente ligada a la animalidad, entonces, al considerar todo esto, habría que concluir que el hombre se encuentra en un plano mucho más bajo que el de cualquier especie natural, puesto que ha permitido que el amor, el sexo y la mujer intoxiquen y

dominen, no sólo su ser físico, sino también y sobre todo el ámbito de sus facultades más altas, hasta el punto de extender y reforzar desmesuradamente la esfera de esta invasión mucho más allá de la propia de cualquier instinto. En cambio, si se sigue la interpretación metafísica del sexo, todos estos fenómenos se nos presentan con otro enfoque. La tiranía del amor y el sexo, y de todo aquello que, en el *eros*, es capaz de arrollar, superar y subordinar cualquier otro factor, en vez de expresar en la existencia humana una decadencia extrema y un demonismo inextirpable, se convierte en el hombre en signo del carácter irreprimible del deseo de trasladarse, como sea, más allá de los límites del individuo finito.

Pese a que la biología no puede dejar de poner en el mismo plano la función de nutrición y la función de reproducción (y eso cuando no considera fundamental la primera por el hecho de que el hombre puede vivir sin copular, pero no puede vivir sin alimentarse), es evidente la diferencia absoluta de nivel que existe entre una y otra. La función nutritiva no puede implicar a todo el individuo excepto en casos extremos. Pero esta función está privada de contrapartida psíquica: en condiciones sociales normales y a lo largo de toda la historia, no se encuentra nada que, para la nutrición, corresponda al papel desempeñado por la función sexual en la vida individual y colectiva, a la influencia profunda y plural ejercida por ésta en el plano emocional, moral, intelectual y, también a menudo, espiritual. Por regla general, no hay en el hombre otra necesidad que, por tocar las profundidades del ser como lo hace la necesidad erótico-sexual, no se limite a la simple satisfacción, sino que haga función de «complejo» que desarrolla también su influencia antes, después y fuera de esa satisfacción.

Sería superfluo extenderse en las consecuencias sociales del poder «trascendente» del amor. Ese poder puede violar las barreras de las castas y de la tradición; puede convertir en enemigos a personas de la misma sangre y que comparten las mismas ideas, alejar a los hijos de los padres, destruir los lazos fijados por las instituciones más sagradas. Tal como confirma la historia hasta casos recientes que se han producido en los Habsburgo y en la casa real de Inglaterra, el caso del Fernando shakespeariano que se declara dispuesto, por amor a Miranda, a renunciar a su dignidad de rey y que se siente feliz de ser el siervo de Próspero, es un tema que excede largamente a la literatura y que va mucho más allá de los príncipes románticos de opereta. Cabe recordar que el motivo de la aparición del anglicanismo, enfrentado a Roma, fue el problema sexual de Enrique VIII, y que la sexualidad de Lutero, incapaz de soportar la disciplina monástica, tuvo un papel no desdeñable en el nacimiento de la Reforma. Confucio reveló que jamás se ha hecho tanto por la justicia como por la sonrisa de una mujer, y Leopardi, en *Il primo amore*, le reconoce al *eros* el poder de convertir en vanos todos los objetivos de la vida, todo estudio e incluso el amor a la gloria, y el de hacer despreciar todo otro placer. El mito clásico, por su parte, nos muestra que Paris, bajo la influencia de Afrodita, prefiere la mujer más hermosa a la ciencia suprema que le propone Atena-Minerva, y al imperio de Asia y la riqueza que le promete Hera-

Juno. «Una sola mirada tuya», afirma el Fausto de Goethe, «una sola palabra tuya –oh jovencita– me produce más gozo que todo el saber universal». Y la Antigüedad nos sigue enviando el eco de la desconcertante pregunta de Minnermo, que quiere saber si hay, en principio, vida y goce de la vida sin la «áurea Afrodita», si la vida merece este nombre en ausencia de la diosa [1]. Todo eso lo confirma la sexología, que reconoce que «el amor en cuanto pasión desencadenada, es como un volcán que todo lo quema y lo consume: es un abismo que engulle honor, fortuna y salud» [2].

En el ámbito propiamente psicológico, pueden destacarse igualmente efectos positivos del amor. Ya señalaba Platón que quien ha tenido un comportamiento vil o es autor de un acto abyecto, nunca siente tanta vergüenza como cuando se encuentra ante el ser al que ama: «No existe hombre tan cobarde que, bajo influencia del propio Amor, no se encuentre divinamente poseído por un empuje de valor hasta el punto de ser así tan parecido a aquel que es naturalmente bravo (...) la fogosidad que a algunos héroes insufla la Divinidad, eso es lo que Amor les proporciona a los amantes y aquello de lo que Amor es principio» [3]. Y a todo ello puede asociarse el papel, exagerado por la literatura romántica, que ejerce el amor para empujar a hacer grandes obras y acciones sublimes. Si bien el «no hay nada que yo no haría por ti» suele ser un trivial lugar común del lenguaje de los amantes, en la misma dirección encontramos los hechos reales de las costumbres de la caballería medieval, en virtud de las cuales el hombre ponía con gusto en peligro su vida, por la mujer, en combates o empresas peligrosas, haciendo de ella el centro de la cristalización de su gloria y de su honor. Naturalmente, hay que distinguir aquí entre lo que se lleva a cabo como simple medio subordinado a fin de conseguir poseer a una mujer de la que se está prendado, y todo aquello que, en cuanto a disposiciones positivas, de superación de sí mismo, de entusiasmo, sólo ha encontrado en la mujer y la experiencia erótica unos simples medios propiciatorios: sólo del segundo caso tratamos aquí.[4]

Pero más interesantes, como signos de un poder que rompe al individuo, son los efectos negativos de una pasión, sus aspectos que tienen que ver con una trascendencia que también afecta a la personalidad moral y que invierte los valores más esenciales. Podemos recurrir una vez más a Platón, que destaca que el amante llega a «aceptar ser esclavo de un modo tal que ni un verdadero esclavo aceptaría», y no se siente despreciable cuando se entrega a una adulación que no pediría ni el tirano que

1. *Cf.* K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zurich, 1944, p. 166.
2. *Cf.* R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis, cit.*, p. 2.
3. *El Banquete*, 179 *a-b*.
4. En una novela de caballería, Lanzarote le dice a Ginebra: «Yo solo no hubiera tenido el valor de emprender ninguna acción caballeresca, ni de intentar cosas a las que todos los demás han renunciado por falta de fuerza». Pero la propia Ginebra señala que todo lo que él ha llevado a cabo por ese amor, por la posesión de esa mujer, le «ha hecho perder el derecho a intentar llevar a cabo las demás aventuras del Santo Grial, en honor del cual fue instituida la Tabla Redonda». (E.J. Delécluze, *Roland ou la Chevalerie*, Paris, 1845, vol. II, p. 245).

más bajo ha caído. «Que si alguno, para enriquecerse, o bien para abrirse camino en el mundo, quisiera comportarse como hace por amor... un amigo, o incluso un enemigo, le impediría caer tan bajo» [5]. En la ética de los pueblos arios, no había virtud tan honrada como la verdad, y nada inspiraba tanto horror como la mentira. Sin embargo, en la moral indoaria, se admitía la mentira con el objeto de salvar una vida humana, pero igualmente en el amor. En este ámbito desaparece el criterio mismo de la *fairness*, y con él toda especie de respeto de sí mismo, puesto que ha sido posible que se enunciase el principio: *all is fair in love and war*. El juramento deja de ser sagrado: « ...cuando jura, [el amante] es el único a quien los dioses perdonan que transgreda sus juramentos», dice Platón [6]. Y Ovidio lo confirma: «Júpiter en lo alto del cielo se divierte con los perjurios de los amantes, y quiere que queden sin efecto, llevados por el aire y el viento». «Virtud... se convierte en fraude y violar la fe jurada con ellas [las mujeres], no merece el nombre de vergüenza» [7].

La consecuencia que hay que extraer de todo ello es que uno espera del amor algo absoluto; no duda en conceder a sus fines la preponderancia sobre la virtud y colocarse efectivamente más allá del bien y del mal. Si el sentido último del deseo que empuja al hombre hacia la mujer es aquel del que ya hemos hablado, o sea la necesidad de ser en el sentido trascendente, entonces lo que acabamos de revelar, y que nos muestra la vida de cada día, resulta comprensible con certeza. También resulta comprensible que, en los casos extremos, aquellos en los que este sentido último se vive oscuramente en paralelo a una intensidad particular de la fuerza elemental del *eros*, el individuo pueda verse, cuando el deseo no encuentra satisfacción, empujado al suicido, al asesinato o a la locura. El espejismo que el propio amor profano ofrece como reflejo o presentimiento de lo que el *eros* puede dar cuando pasa a un plano superior –la felicidad suprema atribuida a la unión con cierto individuo de sexo opuesto– es tal que, si se ve negado o roto, es la vida misma la que pierde todo atractivo, se vuelve vacía y sin sentido, y el hastío puede llevar a algunos a acortar su existencia. Eso explica por qué la pérdida de la amada, debida a su muerte o a su infidelidad, puede ser el mayor de los sufrimientos. Es Schopenhauer quien mejor que nadie ha sabido ponerlo de relieve [8]. Pero tan exacta es su constatación de un móvil y de un valor que, en el amor, llevan absolutamente más allá del individuo, como absurda y mítica es su referencia a la omnipotencia de la especie, su incapacidad de ver, en cualquier caso de este tipo, el efecto trágico de una ilusión. La contribución positiva de Schopenhauer se debe al hecho de que indicó que, si los sufrimientos del amor traicionado o roto superan a todos los demás, es porque se apoyan en un elemento no empírico y psicológico, sino trascendente. En algunos casos, no es el individuo en su

5. *El Banquete*, 183 *a-b*.
6. *El Banquete*, 183 *b*.
7. *De arte amandi*, I, 635-636.
8. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe, cit.*, p. 85-88, 109, 112, etc.

finitud lo que queda herido, sino lo que de esencial y eterno contiene: no la especie en él, sino su núcleo más profundo, su necesidad absoluta de «ser» y de confirmación, necesidad encendida por el *eros* y por la magia de la mujer.

Hay otros casos igualmente interesantes en el mismo orden de ideas: aquellos en los que el amor sexual no sólo no está asociado a afinidades de temperamento y a inclinaciones intelectuales comunes, sino que puede durar e incluso reafirmarse paralelamente al desprecio y al odio expresados por el individuo empírico. Hay, en efecto, situaciones para las que vale esta definición del amor dada por un personaje de Bourget: «¡Y eso es el amor!... Un odio feroz entre dos acoplamientos» [9]. El factor «odio», en el amor, reclamará consideración aparte, porque puede tener un significado más profundo, no existencial, sino metafísico, como veremos en el capítulo siguiente. Por otro lado, no obstante, podemos considerarlo e integrarlo en el conjunto de fenómenos de trascendencia que, en relación con lo que hemos dicho (*cf.* § 12) sobre los tres planos posibles de manifestación del *eros* en el ser humano, se verifican principalmente cuando la fuerza del estrato elemental predomina sobre los condicionamientos propios no sólo del individuo social y de sus valores, sino también del individuo considerado desde el ángulo de su preformación, de su naturaleza propia, de su carácter: se trata entonces de un deseo absoluto, contra el cual nada pueden ni siquiera el odio y el desprecio para con el ser amado. Tales casos, precisamente, deben valer para nosotros como «prueba reactiva»: nos hablan de lo que hay de verdaderamente fundamental en el *eros*, incluso cuando se está en presencia de casos distintos, los casos en los que no hay oposición ni heterogeneidad humanas notables entre las dos personas, los casos, por consiguiente, en los que el magnetismo elemental puede encenderse en un clima desprovisto de grandes tensiones.

20. *«Amor eterno». Celos. Orgullo sexual*

Incluso en casos problemáticos como los que acabamos de citar, encontramos una contrapartida positiva: la idea de que la vida reside en la mujer, que es en ella donde se puede conocer la propia vida, en sentido superior. El lenguaje de los amantes tiene expresiones recurrentes como «eres mi vida», «no puedo vivir sin ti», en una multiplicidad infinita de variantes. Trivialidades, sin duda alguna: pero el plano en el que veremos que aparece este tema y se integra en un ciclo de mitos y leyendas que abarca las tradiciones más distantes en el espacio y el tiempo, en cambio, no es trivial. Lo que encontramos hasta en las expresiones estereotipadas del lenguaje universal de los amantes, pues, es la sensación de una vida superior, como saboreada por adelantado y reconquistada, al menos por reflejo o solamente por instantes, a través de la mujer, en estados emotivos confusos.

9. P. Bourget, *Physiologie de l'amour moderne, cit.*, p. 9.

Por lo demás es natural que el amor, junto a una necesidad de «eternización», presente una forma de angustia. Es la angustia de que el estado al que uno se ha elevado pueda desaparecer. Así, siempre hay agitación en todo amor, incluso, o sobre todo, en los momentos culminantes: el amante teme sin cesar que todo termine, y por eso dice, con sinceridad, que en esos momentos quisiera morir, y también por eso pregunta, por miedo a una caída, continua y ansiosamente: «¿me querrás siempre?», «¿no te cansarás de mí?», «¿dejarás de quererme?», «¿me desearás siempre?» No hay amor suficientemente intenso que no implique, precisamente, la necesidad de un «siempre», de una duración sin fin, como un sentimiento sinceramente vivido que se impone en el momento, incluso cuando la razón reconoce su carácter ilusorio y su absurdo. Un sentimiento que, una vez terminada una relación erótica en la que se había experimentado por primera vez, también resurge en otras relaciones con otras personas (las pasiones de Shelley son un caso típico): y ello porque representa un momento estructural esencial de la experiencia [10]. Hay también una contrapartida, cuando este sentimiento se afirma, en otro tipo de rechazo del factor temporal, de rechazo del límite del «ahora»: es la sensación, muy frecuente entre los amantes, de la familiaridad, la impresión de que se conocen desde hace mucho tiempo: «Me parece que te he conocido antes de conocerme a mí mismo. Tú me pareces anterior a todo lo que soy» (Meleandro, en Maeterlinck). Todos estos fenómenos son hechos reales de la experiencia erótica. Totalmente absurdos si el amor tuviese por única razón de ser la cópula procreadora –pues esta no exige ningún deseo o necesidad de que la posesión continúe e incluso se eternice más allá de los estados ligados al aspecto momentáneo del acto sexual–, revelan su lógica precisa a la luz de la metafísica del sexo.

Otro tanto puede decirse de la fidelidad y de los celos. Ni una cosa ni otra son exigidas por la naturaleza ni por la especie como necesarias a sus fines. Incluso sería normal lo contrario, porque el apego a un solo ser no puede dejar de representar un factor limitativo para la libre pandemia genesíaca, para la utilización de otros seres con iguales posibilidades biológicas –o incluso mejores– con vistas a la reproducción. En cambio, si una mujer amada realiza las condiciones para que se calme la necesidad de autoconfirmación y de *ser*, para que sea eliminada la privación existencial de la criatura, para internarse hacia la posesión de la Vida en sí mismo, se comprende que la sensación de una fractura mortal, de algo que hiere el núcleo existencial más profundo, se experimente cuando esta mujer es infiel y se entrega a otro hombre; y ello tanto más cuanto más fuerte es la situación antes descrita (*cf.* § 12) de un *eros* con poco margen de «deslocalización». También se puede entender que el amor se convierta entonces en odio, que el sentimiento de la propia destrucción

10. Por eso es exacto decir: «¡Ay del hombre que en los primeros momentos de una relación amorosa no cree que la relación tiene que ser eterna! ¡Ay de aquel que, en los brazos de la amada que acaba de conseguir, conserva una funesta presciencia, y prevé que podrá desapegarse de ella!» (B. C. de Rebecque, citado en B. Péret, *Anthologie de l'amour sublime*, Paris, 1956, p. 157-158).

empuje salvajemente a la destrucción de la persona causante, y ello mediante el asesinato, el homicidio de aquella que ha traicionado: este sería un absurdo incalificable en el marco de cualquier finalidad de la especie, pero también en el marco de toda psicología. Pues con el odio amoroso que mata, el individuo como especie no gana nada.

También hay casos en los que la necesidad, en el amor, de poseer absolutamente a otro ser, física y moralmente, en su carne y en su alma, puede explicarse en su aspecto más exterior por el orgullo del Yo y el deseo de poder. Decimos «en su aspecto más exterior» porque estas pulsiones, en vez de ser primarias, son complejos que se han formado en el nivel del individuo social, pero cuyo origen es más profundo e inconfesado. El *Geltungstrieb*, la necesidad de valer, la necesidad de valorarse ante uno mismo todavía más que ante los demás, esa «protesta viril» que Adler puso en el centro de su psicología analítica, son menos la causa de sobrecompensaciones neuróticas que efectos procedentes de un complejo de inferioridad de orden, por decirlo así, trascendente: de la oscura percepción de la privación inherente al hombre en cuanto ser finito, roto, problemático, mixto de ser y de no ser. En su metafísica, el *eros* es una de las formas naturales a través de las cuales busca el hombre atenuar y suspender el sentimiento de esa privación. Es lógico, pues, el papel que puede desempeñar también un deseo de «valer» en la forma de la posesión erótico-sexual en quien tiene necesidad de confirmación de sí mismo: como medio para tener la ilusión de «ser», en las relaciones eróticas; de ahí la fenomenología de los celos en el sentido específico aquí considerado, y del despotismo sexual. Pero todo ello, lo repetimos, no tiene carácter primario, sólo concierne a unas transposiciones que tienen que ver con el ámbito de la conciencia más periférica. El hombre que permanece en ese plano no capta el sentido último y la dimensión profunda de las pulsiones a las que en casos de este tipo obedece; por eso suele alimentar las manifestaciones compensatorias desviadas de que hemos hablado. Esa cosa tan ridícula que es el «orgullo del macho» pertenece a este campo. Todavía más en la periferia se encuentra lo que, en el fenómeno de los celos, puede venir dictado por el simple amor propio y la idea social del amor. Y hemos hablado de transposiciones desviadas, porque cuando el Yo busca en el sentimiento de la posesión y en el egoísmo sexual una compensación o un anestesiante para su oscuro complejo de inferioridad, cuando el sentimiento de la posesión le proporciona un sucedáneo del «ser», casi siempre el efecto real es una acentuación del egoísmo del individuo empírico en su estrechez y cerrazón: lo cual va en contra de la tendencia a superarse a sí mismo que es inherente a la potencialidad superior de todo *eros*. Esta situación, sin embargo, se produce frecuentemente. En *El triunfo de la muerte*, de D'Annunzio, Giorgio Aurispa se aferra desesperadamente al sentimiento de la posesión para eludir el sentimiento de la nada y para resistir a su irresistible inclinación al suicidio. Dice: «No hay sobre la tierra más que una sola embriaguez duradera: la seguridad absoluta en la posesión de otra criatura. Yo busco esa embriaguez».

Pero en las experiencias eróticas corrientes, lo que se encuentra generalmente es una mezcla de estos dos momentos contradictorios: el deseo de valer poseyendo y la tendencia a salir de sí en la unión con el otro. El hecho es que, en cierto modo, esta contradicción tiene carácter dialéctico; metafísicamente, las dos tendencias están genéticamente emparentadas, ambas proceden de la misma raíz, y sólo se oponen una a otra en sus formas de manifestación finitas y condicionadas [11]. Lo que prevalecerá en un *eros* completo, en cambio, será el carácter propio de la μανία, o exaltación-entusiasmo, bajo el signo del Uno, o sea un movimiento que va más allá de sí mismo tanto como del otro, más allá de la afirmación de sí tanto como de la del otro: como lo que sucede, en un plano distinto, en la experiencia heroica. La oposición antes mencionada queda entonces superada. «Más allá de la vida», «más que vida», eso es lo que puede ser el principio del gran amor, de la gran pasión, del gran deseo: «Te amo más que a mi vida». La técnica de un encantamiento árabe de amor consiste en concentrar toda la voluntad en la expresión de los ojos mirando a la mujer, acuchillándose el brazo izquierdo en tres lugares y pronunciando la fórmula: «No hay dios fuera de Dios. Y tan seguro como que esto es verdad, toda mi sangre se derramará antes que se extinga mi deseo de poseerte».[12]

21. *Fenómenos de trascendencia en la pubertad*

Los estados que suelen acompañar la primera manifestación de la fuerza de la sexualidad, en la pubertad y en el amor, presentan un interés particular.

En el momento en que se experimenta por primera vez el estado provocado por la polaridad de los sexos es casi general el que se experimente una especie de desamparo, de miedo o de angustia, porque se tiene la sensación más o menos clara de que actúa en el organismo psicofísico una energía nueva, más elevada e ilimitada. Miedo causado precisamente por el presentimiento de la crisis que el organismo psicofísico sufrirá y del peligro que correrá, y miedo mezclado a lo desconocido del deseo. La expresión empleada por Dante para designar el sentimiento despertado en él por la primera aparición de la mujer [13] confirma este punto: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi* *: una fuerza más grande que hace decir al «espíritu natural»

11. Con arreglo a lo que acabamos de decir, podría llegarse a una unificación de las teorías opuestas de Freud y Adler, centrada una en la libido y otra en el deseo de valer: porque el *eros* mismo comprende una tendencia a la confirmación de sí, un deseo de reintegración individual. Si la raíz del deseo de valer es «una idea de poder y de semejanza con Dios» (A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie,* München, 2ª ed., 1924, p. 53), también es este el significado que hemos sacado del mito del andrógino en su relación con el *eros*.

12. *Cf.* O. Haleby Othman, *El Kitab. Les lois secrètes de l'amour,* Paris, 1906, p. 261.

13. Dante, *Vida Nueva*, II, 4.

* He aquí un Dios más fuerte que yo, que viene a dominarme. [N. del T.]

(al cual puede hacerse corresponder el individuo naturalista): *Heu miser ! Quia frequenter impeditus ero deinceps !**. Djalâl-ud-dîn-Rûmi, por su parte, dice:

«La muerte da realmente fin a la angustia de la vida.
Y en cambio la vida tiembla ante la muerte...
Así tiembla un corazón ante el amor,
Como si sintiese la amenaza de su fin.
Pues allí donde despierta el amor, muere
El yo, sombrío déspota» [14].

Examinada como conviene, la patología de los fenómenos de la pubertad es particularmente significativa a este respecto. La aparición de la fuerza del sexo produce un trastorno que –cuando el organismo, a causa de taras hereditarias, de una debilidad congénita, de algún traumatismo psíquico o incluso por otras causas– no tiene la resistencia necesaria para superar la crisis, provoca en el individuo unas manifestaciones mórbidas cuyo límite es la locura, precisamente esa forma específica de alienación mental a la que Kahlbaum denominó hebefrenia, o locura de la pubertad [15]. Todas estas manifestaciones pueden interpretarse como resultantes, ya sea de una inserción fallida de la energía en los «circuitos» en los que la fuerza elemental y supraindividual del *eros*, transformada y reducida, origina las formas corrientes de sexualidad individual, ya sea de un defecto estructural de estos circuitos, a causa del cual no se produce la adaptación del organismo psicofísico a la energía o viceversa, o bien sólo se produce parcialmente. Los ataques histérico-epilépticos o semicatalépticos, la alternancia de formas de melancolía y de depresión y de formas de exaltación, accesos de manía masturbatoria y otros del mismo orden son otros tantos efectos posibles de la acción de la fuerza nueva no canalizada o desviada. Refiere Mairet que en los accesos frenéticos de masturbación, como en otros actos, el individuo llega a tener la impresión de ser arrebatado por una fuerza interior independiente de su voluntad como si estuviese poseído [16]. Igual explicación puede darse a una posible interrupción del desarrollo intelectual durante la crisis de la pubertad: se trata de la neutralización o inhibición mental, del *manas*, que aquí es patológica, pero que en formas atenuadas es también un fenómeno normal en el amor y la pasión («eso les impide razonar»). Igual significado tienen en algunos jóvenes las frecuentes alucinaciones visuales o auditivas: se deben a una fuerza tan grande que desconecta la facultad imaginativa y perceptiva del vínculo de los sentidos del individuo físico; cosa que corresponde a la activación mágica de la imaginación por parte del *eros*, activa-

* ¡Ay mísero de mí! ¡De ahora en adelante, a menudo me veré impedido! [N. del T.]

14. Trad. Rückert, *apud* L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros, cit.*, p. 68.

15. A. Marro, *La Pubertà*, Torino, 2ª ed., p. 106, 203-204.

16. A. Mairet, *La folie de la puberté*, *apud* Marro, *cit.*, p. 122.

ción de la que hemos hablado ya (*cf.* § 9). Hay que considerar, finalmente, aparte de los estados de atonía y de *tedium vitae*, las tendencias al suicidio que a veces se manifiestan en la pubertad: el efecto aquí evidente es el de una experiencia *pasiva* frente el impulso a la trascendencia, y como la anticipación del complejo sexualidad-muerte, del que hablaremos largo y tendido dentro de poco [17]. También en este ámbito, la patología agranda, hipertrofia la fisiología: todos estos posibles trastornos que se producen durante la crisis de la pubertad se repiten en menor grado en todo amor intenso y, sobre todo, en la primera experiencia del amor. Marro [18] refiere el testimonio clínico de un adolescente que sufría estos trastornos, y que decía tener la impresión de «sentir que salía de los órganos abdominales un fluido que subía por la espalda y llegaba al cerebro» [19], y entonces sentía que se apoderaba de él un deseo irresistible de entregarse a actos violentos y paroxísticos. Este caso da la idea de los valiosos materiales que podrían recoger los psiquiatras si tuviesen los conocimientos requeridos en materia de fisiología hiperfísica del ser humano: porque es claro, en este testimonio, que nos encontramos en presencia de la experiencia de un despertar parcial de la *kundalinî*, o sea del poder básico, latente en la sexualidad corriente, del que hablan las enseñanzas del yoga: despertar que, según precisan estas enseñanzas, puede tener por consecuencia la locura o la muerte cuando ha sido provocado en ausencia de la preparación adecuada [20]. En cambio, en sus formas normales y no patológicas, formas que corresponden ya a una canalización parcial de la energía en los circuitos individuales de transformación, este despertar remite al despertar más o menos tempestuoso de las facultades afectivas durante el período de la pubertad [21].

También hay que considerar en este período manifestaciones no patológicas, pero del mismo origen genéticamente hablando, en el plano espiritual; manifestaciones en las que se revela directamente el aspecto suprafísico que la nueva fuerza activa tiene cuando se encuentra, al menos parcialmente, en estado libre, cuando no se ha polarizado y especializado totalmente en el sentido de la sexualidad corriente. Nos referimos a los casos de intenso despertar del sentimiento religioso y de las tendencias místicas en la pubertad. Los psicólogos han observado a menudo que las crisis espirituales y las conversiones se producen esencialmente durante el período de la pubertad, acompañadas de estados semejantes a los propios de la patología de esa pubertad: sentirse incompleto e imperfecto, angustia, introspección mórbida, ansiedad, desgana, incertidumbre, insatisfacción tan vaga como profunda. Y ello hasta el punto

17. Para esta fenomenología, observada desde el punto de vista profano, o sea psiquiátrico y «positivista», cf. A. Marro, *La Pubertà, cit.*, p. 103, 106 ss, 159, 118-119, 121, etc.

18. *Ibíd.*, p. 159.

19. *Cf.* en D. H. Lawrence : «Para él, [la de la mujer] era una mirada de espera. Y, de pronto, como una pequeña lengua de fuego le serpenteó a la altura de los riñones, en la base de la espalda».

20. *Cf.* J. Evola, *Lo Yoga della Potenza, cit.*; A. Avalon, *The Serpent Power,* London, 1925. Volveremos a tratar este punto más adelante, en el capítulo sexto.

21. *Cf.* A. Marro, *op. cit,*, p. 206.

de permitir a Starbuck decir: «La teología se apodera de las tendencias del adolescente y construye con ellas» [22]. A esto corresponde una analogía del mismo tipo entre la modificación de la visión del mundo y de la vida, característica de la solución positiva de las crisis religiosas, y la modificación de la visión que acompaña al entusiasmo del primer amor feliz. Al respecto del fenómeno religioso escribe James: «Una apariencia de novedad embellece todo aspecto», por oposición a un sentimiento anterior de irrealidad y de extrañeza con respecto al mundo, «un gran deseo de ser, incluso cuando cada cosa permanece idéntica a sí misma» [23]. De forma análoga, Stendhal afirma respecto del amor: «El amor pasión pone ante los ojos de un hombre toda la naturaleza en sus aspectos más sublimes, como una novedad inventada ayer. Se asombra de no haber visto nunca el espectáculo singular que se descubre ante su alma. Todo es nuevo, todo está vivo, todo respira el interés más apasionado [24]. *Schön wie ein jünger Frühling ist diese Welt,* dice una célebre canción, hablando del primer amor feliz. «Al enamorarte, verás» *('âshiq tarâ)*: se afirma que este proverbio árabe provocó la iluminación de un sufí. Se trata de reflejos del estado de compleción, de integración metafísica del Yo, que el *eros* hace presentir. Pero eso tiene como contrapartida natural la sensación de vacío, de falta de alma de las cosas, de indiferencia a todo, cuando un amor se ha visto defraudado o termina bruscamente. También se ha destacado la frecuencia de los estados extáticos a la edad de la pubertad [25]: fenómeno que remite al mismo orden de ideas.

La misma situación la encontramos en un plano más profundo que el de la simple psicología individual si nos referimos a los datos de la etnología. En numerosos pueblos primitivos, las enfermedades iniciáticas o sagradas, que están consideradas signos de elección, suelen coincidir con la llegada a la madurez sexual. Se ha observado, con razón, [26], que la formación del chamán, del mago o del sacerdote, que sucede a este signo de elección, no tiene nada que ver con un fenómeno patológico, no equivale en absoluto a un cultivo sistemático de esa patología como tal. Al contrario, en ese proceso de formación hay una técnica adecuada que rechaza todo cuanto tiene carácter de pura enfermedad; en estado naciente, la nueva fuerza se ve fijada en el plano espiritual: de modo que los fenómenos patológicos de la pubertad desaparecen automáticamente. El resultado obtenido no es la normalidad, sino algo más: un tipo humano que se aparta de la masa a causa de su capacidad para mantener relaciones efectivas y activas con lo suprasensible. En este contexto, la etnología nos presenta también casos interesantes como el de una iniciación gracias a la cual se seleccionan

22. Cf. W. James, *Varieties of the Religious Experience,* tr. it., Milano, 3ª ed., 1945, p. 174-175.
23. *Ibíd.*, p. 217.
24. *De l'Amour,* II, 59.
25. R. von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 7.
26. *Cf.* M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, 1951, cap. III y p. 29 ss.

jóvenes llegados a la pubertad antes de que hayan tocado mujer [27]; el fin es aquí fijar la fuerza de la virilidad trascendente incluso antes de toda especialización o polarización sexual en el sentido estricto de esta fuerza.

Esto nos lleva a mencionar los ritos de tránsito, que remiten también a lo que hemos dicho sobre el sexo interior, espiritual, por oposición al sexo puramente físico. En varias poblaciones hay ritos especiales que acompañan el paso de la infancia a la pubertad, confiriéndole a éste el sentido de paso del plano naturalista al plano de una virilidad superior. A este respecto, hay dos puntos importantes para el tema que nos ocupa.

En primer lugar, en estos ritos se celebra algo como una muerte y un renacimiento. Así, aquel que pasa por ellos recibe a veces un nombre nuevo, pierde el recuerdo de su vida anterior, emplea un nuevo lenguaje secreto y entra en comunicación con las fuerzas místicas de su linaje. El fenómeno de trascendencia –guiado en este caso por una técnica consciente en el interior de los cauces institucionales y tradicionales– adquiere, pues, aquí una fisionomía especial.

Hay que destacar, en segundo lugar, los casos en que, a partir de este fundamento, se produce una diferenciación de la virilidad, o sexo espiritual masculino, con respecto a la virilidad únicamente física, en la medida en la que sólo a aquel que ha pasado por ese rito se le considera verdaderamente hombre, «hecho hombre» por el rito; sustraído a la jurisdicción materna, a partir de ese momento formará parte de las «sociedades de hombres», a las que pueden corresponder las llamadas «casas de hombres» aisladas de las demás viviendas, organizaciones que poseen formas particulares de autoridad sacral o político-guerrera frente al resto de la población. El que no ha pasado el rito, sea cual sea su edad, no está considerado verdaderamente hombre, sino que participa del grupo formado por las mujeres, los animales y los niños. Para caracterizar simbólicamente el paso, se pide a veces al impetrante que se ponga ropas femeninas, porque todavía no ha sido «hecho hombre» [28].

Lo que es aquí bastante visible en conjunto, pues, es la aplicación de técnicas especiales para captar la fuerza del sexo en estado libre en el momento de su primera manifestación en el individuo, y para hacerla actuar de manera que produzca en él una transformación profunda. En el caso del sexo masculino, eso tiene por efecto la aparición de lo que hemos denominado la virilidad interior [29]. Tal vez habría que ver en el rito católico de la confirmación, que se celebra habitualmente al inicio de la pubertad, un último reflejo de la tradición de las acciones a las que se somete la fuerza

27. *Ibíd.*

28. Sobre todo esto, *cf.* H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, *passim*, particularmente p. 99-108; H. Webster, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religions*, tr. it., Bologna, 1921, p. 2 ss, 28, 30-31, 33-34, 45, 51.

29. Como correspondencia, en el caso de la mujer, más adelante aludiremos al aislamiento ritual de las muchachas en el período de la pubertad, y luego en el período de las reglas, para circunscribir la fuerza mágica femenina de la que se hacen portadoras.

todavía pura –no traducida en el plano físico– del sexo: tanto más cuanto que se asocia a este rito la primera participación en la eucaristía, sacramento que comprende igualmente, en teoría, la idea de la transubstanciación, la idea de una muerte y un renacimiento.

Todo ello conduce ya al ámbito del *eros* no profano, al ámbito de las sacralizaciones de la sexualidad, pero según una indiscutible continuidad. En efecto, los significados fundamentales siguen siendo los mismos. Se confirma la trascendencia del *eros*, la trascendencia que yace en el fundamento de la patología de la pubertad, igual que caracteriza, cuando la fuerza se despierta en los circuitos cerrados del individuo, la pasión que trastorna, que consume, que conduce positiva o negativamente más allá de sí: pasivamente, como si fuesen los objetos, más que los sujetos de la superación del límite del yo en los amantes corrientes, mientras que los materiales etnológicos mencionados, y otros más del mundo tradicional de los que ya hablaremos, dan fe de la posibilidad de un uso consciente y activo de esta trascendencia potencial, con objeto de consagraciones especiales y sobre todo en la óptica de la realización del aspecto no naturalista de la cualidad viril.

22. *Amor, corazón, sueño y muerte*

El papel desempeñado por el corazón en el lenguaje de los amantes es muy conocido y generalmente tiene que ver con el ámbito del sentimentalismo más dulzarrón y más afectado. Pero también aquí puede captarse una especie de reflejo de un fenómeno profundo en cuanto se sabe lo que el corazón ha representado siempre en las tradiciones esotéricas y sapienciales. Éstas no sólo han visto en el corazón la sede de las emociones, sino el centro del ser humano [30], y la «sede» a la que se transfiere la conciencia en el sueño, abandonando la sede de la cabeza, a la que corresponde generalmente el estado de vigilia [31]. Sin embargo, el equivalente *consciente* del sueño, ya hemos hablado de ello, es el estado «sutil», y especialmente en la tradición hindú pero también en numerosos místicos, el espacio interior, secreto, del corazón se considera que es la sede de la luz suprasensible («luz del corazón»). Ahora bien, cuando Dante, hablando de la primera e inmediata percepción del *eros*, habla de la «secretísima cámara del corazón» [32], ya no se trata de una alusión corriente y aproximada del

30. El único problema sería escoger para la documentación, que va desde la *Brihadâranyaka Upanishad* IV, i, 7 («El corazón es la parte esencial de los seres, todos los cuales tienen en efecto su fundamento en el corazón») hasta Zenón (Armin, II, frag. 837-839) : «La parte principal del alma reside en el corazón», pasando por la escolástica (Hugo de San Victor «*Vis vitalis est in corde*») y por Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 37), etc.

31. *Cf. Brihadâranyaka Upanishad* II, 1, 16-17 ; cf. Agrippa, III, 37.

32. *Vida Nueva*, II, 4.

lenguaje amoroso común, sino de algo bien preciso. Pocas cosas hay tan tontas como el corazón traspasado por una flecha (la flecha, de la que los antiguos hicieron, junto con la *antorcha*, un atributo de Eros personificado): es incluso el tema predilecto de marineros y delincuentes para sus tatuajes. Pero es al propio tiempo una especie de jeroglífico que, si consideramos lo que acabamos de recordar, se muestra enormemente cargado de sentido. En sus formas más típicas, el *eros* se manifiesta como una especie de traumatismo en el punto central del ser individual, que esotéricamente es el corazón. Según tradiciones concordantes, es esencialmente en el corazón donde se ha fijado el vínculo del yo individual, vínculo que hay que romper si se quiere conocer una libertad superior. El *eros* actúa aquí como la herida mortal de una flecha. Ya veremos que los «Fieles de Amor» medievales, y Dante con ellos, asumieron conscientemente todos estos datos en un plano que supera la experiencia profana de los amantes. Pero también en esa experiencia –en todo amor– subsiste la huella. El término *fat' hu-l-qalb* (abertura del corazón) pertenece al esoterismo islámico y tiene, con la expresión «luz del corazón», numerosas correspondencias en el lenguaje de los místicos. En el *Corpus Hermeticum* (VII, 11 ; VI, 1), se encuentran las expresiones siguientes: abrir los «ojos del corazón», comprender «con los ojos del corazón». Pues bien, se puede establecer una relación entre esta condición, ya desindividualizante en cierta medida, de soltar el vínculo del corazón, y la impresión de novedad y como de transfiguración activa y fresca del mundo que, como hemos visto, acompaña al estado amoroso: podría verse en esta experiencia una confirmación de lo que el sufismo designa precisamente como el mundo percibido por el ojo del corazón, *ayn al-qalb*.

Decíamos en el primer capítulo que la experiencia erótica implica un cambio de nivel de la conciencia corriente individual de vigilia. Se trata de una transferencia tendencial de la conciencia, bajo el efecto de la «exaltación», hacia la sede del corazón. Al asegurar un grado insólito de actividad interior, la condición de «exaltación» propia del *eros* actúa precisamente de modo que, durante este cambio inicial, se mantiene la conciencia, o sea que participa de cierta iluminación y cierta transformación «ensoñadoras» en estado lúcido, en lugar de suceder durante el adormecimiento, durante el trance o durante el sueño, como le sucede a todo el mundo cada noche. Aparte de las repercusiones en la percepción del mundo exterior, eso también podría tener cierta relación con cierta luz que ilumina a veces la fisionomía de los amantes incluso cuando su aspecto está normalmente privado de toda nobleza (*cf.* la antorcha como atributo de Eros, además de la flecha).

Pero si se considera la relación del cambio en cuestión con la noche, precisamente, durante la cual se produce normalmente este cambio de conciencia en todos y cada uno, llegamos a otro punto que no está desprovisto de valor signalético. De hecho, la relación entre el amor y la noche no es tan sólo un tema bien conocido de la poesía romántica. Tiene también un substrato existencial desigualmente manifestado. Todavía hoy se considera que la noche es el momento más apropiado para

el amor sexual. Universalmente, es sobre todo de noche cuando se unen sexualmente hombres y mujeres. Incluso cuando se trata de una simple aventura, la fórmula típica y la promesa serán siempre una «noche de amor»; en este contexto, una «mañana de amor» tendría un efecto contraproducente o desconcertante. También aquí hay contradicción con la biología, por la intervención de un factor de otro orden, que en el fondo es hiperfísico, pues las condiciones fisiológicas mejores para un amor «sano y normal», con mayores reservas de energía fresca, se encuentran más bien por la mañana, precisamente. Tampoco pueden alegarse circunstancias ambientales contingentes, cuestiones de conducta de la vida, como la de la menor disponibilidad de tiempo libre durante el día en la mayoría de las personas: primero porque la preferencia por la noche se ha comprobado que es costumbre incluso allí donde, en el plano de las condiciones sociales o del estado social, esta preferencia no viene impuesta por nada exterior; en segundo lugar, porque hay precedentes en los que se añade además a la costumbre el significado intrínseco de la relación amor-noche. En efecto, en algunas poblaciones se prescribe ritual y rigurosamente no unirse con la mujer más que durante la noche: a veces como regla general, a veces de forma limitada al primer período, más o menos largo, de relaciones sexuales. Al amanecer, el hombre debe separarse de la mujer. Pero hay algo todavía más preciso: en el tantrismo, lo que se prescribe para las prácticas mágico-iniciáticas con la mujer es el «corazón de la noche»; y lo mismo ocurre en el *Fang pi shu*, el arte secreto chino de alcoba, que se refiere al mismo período temporal, que denomina del «aliento vivo». También eran estos momentos los elegidos para ciertos ritos orgiásticos, como por ejemplo los de los Khlystis, de los que ya hablaremos. Y también era la noche y en un lugar no iluminado donde, en los Misterios de Eleusis, se celebraba el rito, no puramente simbólico al comienzo, del acoplamiento sagrado, del *hieros gamos*. Una parte del rito dionisíaco, orgiástico y frenético, celebrado esencialmente por mujeres, tenía por nombre Nyctelia, y era nocturno. La condición de simple oscuridad puede verse como una derivación: así, por ejemplo, en la costumbre espartana según la cual el hombre no podía ir al aposento de la esposa adquirida por rapto, desabrocharle el cinto y unirse a ella más que de noche y en la oscuridad [33]. Y si a menudo las mujeres –ciertas mujeres– desean todavía ahora esta condición es porque, más que el pudor, actúa en ellas un lejano reflejo instintivo del fenómeno que sirve de fundamento a las disposiciones o usos rituales de que hemos hablado y les confiere un significado que nada tiene de ridículo. Hathor, diosa egipcia del amor, también tenía el nombre de «Señora de la Noche», y tal vez puede percibirse un lejano eco de todo ello en este verso de Baudelaire : «*Tu charmes comme le soir - Nymphe ténébreuse et chaude*».

33. *Cf.* Plutarco, *Lyc.* 23. Hemos escogido el caso de Esparta porque el factor del pudor no podía entrar aquí en juego: en Esparta, en efecto, las muchachas jóvenes estaban acostumbradas a mostrarse desnudas en numerosas ocasiones de la vida corriente, y los hombres a verlas en ese estado.

Lo cierto es que intervienen aquí factores sutiles, de orden tanto cósmico como analógico: cósmico porque, como hemos visto, es durante la noche cuando cíclicamente se produce entre los seres humanos un cambio de estado, con el descenso de la conciencia a la sede del corazón, de modo que, aunque se permanezca despierto, este cambio, que inviste todo lo que el *eros* puede dar, perdura tendencialmente durante la noche; analógico, porque el amor está bajo el signo de la mujer: ahora bien, ésta corresponde al aspecto oscuro, subterráneo y nocturno del ser, a lo vital y a lo inconsciente: por consiguiente, su reino es la noche, la oscuridad [34]. Sobre esta base, la noche es precisamente el momento más apropiado para las obras de la mujer, ya sea como clima óptimo para los desarrollos sutiles del *eros*, ya sea para la evocación de fuerzas profundas que se mantienen bajo la superficie iluminada de la conciencia individual finita. En cuanto a las realizaciones no corrientes que pueden verse favorecidas por estas convergencias, y a los estados que están habitualmente sumergidos por impresiones sensuales más o menos turbias, diremos que no hay que ver simple poesía romántica en lo que escribió Novalis en algunos de sus *Himnos a la Noche* [35].

En lo que concierne a las referencias del corazón, hay otro punto que merece destacarse. Según la fisiología hiperfísica, en el momento de la muerte o en caso de peligro de muerte, los espíritus vitales afluyen al centro del ser humano, en el corazón (abandonarán esta sede siguiendo la dirección ascendente con la muerte efectiva o en la muerte aparente, la catalepsia, y en estados equivalentes, pero positivos, de la alta ascesis) [36]. Ahora bien, un fenómeno análogo puede intervenir en toda experiencia de deseo intenso y en la emoción suscitada en ciertas circunstancias por la visión de la mujer amada, o por la evocación de una imagen de esa mujer [37], a veces la imagen de su desnudez, mientras que los autores orientales suelen hablar de una detención de la respiración en el amante a causa de la fascinación amorosa, de un deseo extremo o en los momentos culminantes del acto sexual. La contrapartida exterior, profana y trivial de todo ello es bien conocida en fisiología. La manera más corriente de expresarlo es: «esto me para el corazón». Es un síntoma más, que puede añadirse a la serie de síntomas ya indicados de la fuerza potencial del *eros*. También aquí se establece un paso natural entre la fenomenología del amor corriente y el ámbito del erotismo

34. En la tradición china, la energía elemental de la vida es llamada *p'* o *yin*, el inconsciente de naturaleza femenina *yin*, puesto en relación con la parte oscura de la luna, que sólo se adivina cuando brilla la media luna.

35. Especialmente los últimos versos del primer *Himno*: «...Sobre el altar de la noche, – sobre el jergón mórbido – caen los cuerpos enlazados – y encendido por el ardiente abrazo arde – como fuego puro el dulce holocausto. – Consume mi corazón con el ardor del espíritu – de modo que más íntimamente aéreo contigo – se mezcle y dure, eterna – la noche de bodas».

36. *Cf. Brihadâranyaka Upanishad* IV, 4, 1-2 y *Kâtha Upanishad* II, 6, 15-16.

37. «De pronto, no sé cómo, al volverme para mirar la calle desierta en dirección a las ventanas de las casas oscuras, un deseo ardiente de Pat [la mujer] se apoderó de mí y me golpeó exactamente como un puñetazo. Era tan terrible que creí que me moría» (E. M. Remarque). *Cf.* estas palabras del poeta persa Khusrev: «En la noche se me apareció su imagen – y creí que me moría de aflicción».

ya no profano. Lo veremos cuando hablemos, por ejemplo, de la *mors osculi*, de la muerte por el beso de la que hablan los cabalistas, y del efecto del «saludo» de la mujer en los «Fieles de Amor».

Y un detalle más que tal vez no carezca de interés: algunos trovadores franceses hablaban de la mujer vista, no con los ojos o con la mente, sino «con el corazón».

23. *El complejo amor-dolor-muerte*

Debemos examinar ahora un complejo que tiene una importancia fundamental para todo el orden de ideas que estamos estudiando: el complejo dolor-amor-muerte. Conviene distinguir en él un aspecto psíquico de un aspecto que podemos llamar físico. Por lo que se refiere al primer aspecto, es cierto que toda activación del *eros* en estado elemental que no se asocia a un desplazamiento efectivo del nivel del yo, que sigue encerrado en el circuito puramente humano alimentando una pasión centrada en cierto ser amado, tiene por inevitable consecuencia una saturación anormal de este circuito, percibida como sufrimiento, como pena, como impulso que consume sin desembocar en nada. Esta situación de tensión es análoga a aquella de la que a menudo hablan ciertos místicos. Evocando a uno de sus personajes, decía Somerset Maugham: «Un amor como aquel no es ningún gozo, sino que es sufrimiento, pero un sufrimiento tan sutil que va más allá de todo placer. Un sufrimiento que lleva en sí esa angustia divina que dicen los santos que los invade en los éxtasis». Y Novalis: «Raros son los que conocen – el misterio del amor – que sienten el hambre insaciable – y la sed eterna» [38].

Algunos han hablado de «esa rarísima y mistérica afinidad de la carne que une dos criaturas humanas por el espantoso lazo del deseo insaciable». Por otra parte, se ha destacado con razón que esos casos de gran pasión derivan de una inversión: se identifica el símbolo con la persona y se ama a la persona en sí, casi «como dios en lugar de Dios». Toda la intensidad de un impulso que, en estos casos, quiere lo absoluto, se concentra en la humanidad de un ser dado, el cual deja así de ser un medio para el amante y se convierte, por el contrario, en objeto de una idolatría o, mejor dicho, de un fetichismo [39]. Es importante señalar que este caso es exactamente opuesto al caso, que consideraremos más adelante, de las sacralizaciones y las evocaciones: la persona no adquiere una cualidad distinta a causa de una comunicación efectiva con un plano superior, no únicamente humano, por incorporación temporal en ella del hombre absoluto o la mujer absoluta, sino que usurpa los atributos propios de ese plano, sobresaturando con ellos el simple y accidental elemento humano. En este segundo caso, las relaciones amorosas suelen presentar una especie de vampirismo

38. *Geistliche Lieder*, VII.
39. *Cf.* L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 199.

ejercido por un miembro de la pareja sobre el otro, incluso involuntariamente, y a menudo se establecen peligrosas relaciones de esclavitud sexual.

Esta situación es también la que proporciona al arte trágico y romántico sus temas preferidos cuando trata de las grandes pasiones. Pero, en la realidad, este tipo de situaciones pueden terminar también con una crisis y un derrumbamiento. Esto se verifica sobre todo cuando paralelamente se produce un proceso acentuado de idealización de la mujer, una acumulación en ella de valor moral que encuentra muy poco o ningún fundamento en lo que la mujer es efectivamente. Entonces cualquier fenómeno traumático puede hacer que se derrumbe todo el edificio y aparezca al desnudo la decepcionante realidad. Este tipo de traumatismo puede venir provocado por la realización del objeto supremo del deseo, por la ardientemente ansiada posesión de la mujer. Por eso Kierkegaard hablaba de los «peligros del amor feliz» y afirmaba que el amor desdichado y todo cuanto la mujer amada puede ofrecer de decepcionante y de engañoso es en ciertos casos un factor esencial y providencial para mantener la tensión metafísica del *eros* y evitar su síncope: precisamente porque se guarda entonces una distancia, porque la identificación fetichizante encuentra un obstáculo ante sí [40]. Novalis añadía: «El que ama debe sentir eternamente la ausencia – debe guardar siempre abiertas las heridas» [41]. La tendencia del «amor cortés» medieval, por otra parte, no fue distinta, puesto que puede decirse al respecto de este amor –o al menos de algunas de sus corrientes– que a menudo la condición paradójicamente deseada era el carácter materialmente inaccesible de su objeto: más que de no poder, de lo que se trataba era de no querer llegar a la conclusión concreta de todo deseo sexual. Así, mujeres que uno nunca había visto, o expresamente elegidas para descartar la esperanza de poseerlas, podían ser amadas intensísimamente: con el presentimiento, por consiguiente, de la desilusión que hubiera podido provocar la mujer real si finalmente hubiese ocupado el lugar de la mujer-ídolo, de la «mujer de la mente». Klages ha puesto bien de relieve la importancia de lo que él denomina *Eros der Ferne*, el *eros* que va ligado al alejamiento, a la inaccesibilidad, que hay que interpretar aquí como momento estructural positivo de todo régimen de alta tensión erótica, y no como refugio de quien hace de la necesidad virtud [42].

Pero para sostener situaciones de este tipo en un plano no patológico, es necesario afinar el *eros* y orientarlo a un ámbito especial, que ahora ya no es profano: como veremos, de eso se trataba en el caso de la erótica medieval de que hemos hablado. Sin esta transferencia, el *eros* activado en estado elemental tan sólo puede manifestarse en el individuo en forma de sed insaciable y atormentadora. Pero aquí, idealmente, podría considerarse también el paso de la situación de la pasión fatal a la del

40. S. Kierkegaard, *In vino veritas, cit.*, p. 76 ss.

41. *Himnos espirituales*, VII.

42. L. Klages, *op. cit.*, p. 95 ss. *Cf.* G. Bruno, *Eroici furori*, I, 3, 9 : «El amor heroico es un tormento porque no goza del presente, como el amor brutal, sino del futuro y de lo ausente».

donjuanismo. Porque puede darse una interpretación de Don Juan tomado como símbolo cuando se habla de un deseo que, en virtud de su trascendencia, tras haber consumido un objeto de pasión pasa a otro objeto sin cesar a causa de una repetida decepción, a causa de la incapacidad de que ninguna mujer ofrezca lo absoluto; y la insatisfacción va acompañada igualmente –más allá del efímero placer de la seducción y de la conquista– de la conciencia de hacer daño (es otro rasgo de la figura de Don Juan en ciertas versiones de su leyenda). Así, la serie de amores de Don Juan prosigue indefinidamente en una persecución sin tregua en busca de la posesión absoluta que siempre se le escapa, como en un equivalente del suplicio de Tántalo, con una esperanza que, reavivada durante el período de embriaguez de todo amor y de toda seducción particular (la cual, por reacción a la derrota interior, va acompañada de un odio oculto, de una necesidad-placer de destruir y profanar), se verá nuevamente frustrada y no dejará más que el disgusto tras la obtención de lo que Don Juan, como individuo, cree perseguir como único objeto, o sea el simple placer del acto sexual humano. Es interesante señalar que, a diferencia de las demás versiones, en las versiones españolas más antiguas de la leyenda de Don Juan, este héroe no termina condenado ni fulminado por el comendador, sino que se retira a un convento. Es una confirmación de en qué plano puede su insaciable y siempre frustrada sed verse finalmente saciada: pero, aquí, a condición de que se produzca una ruptura total con el universo de la mujer.

En otros casos, tanto si se trata del ámbito del arte y la leyenda, como en el de la vida real, hay un drama, si no el fin trágico de los amantes, que aparece como epílogo natural requerido por la lógica interna y trascendente de la situación, incluso cuando las causas de esta tragedia parecen ser completamente exteriores, extrínsecas respecto de la voluntad consciente y del deseo humano de los amantes: como si se debiesen a un destino hostil. Aquí es inevitable pensar en aquel célebre verso: *But a thin veil divides love from death.*

Esto vale también, por ejemplo, para el caso de Tristán e Iseo. Si consideramos todos los contenidos de la leyenda, aparece que el tema del filtro de amor dista de resultar insignificante y accesorio. Ya hemos dicho, respecto de estos filtros, que no siempre se trata de supersticiones; algunas mezclas especiales tienen el poder de despertar la fuerza del *eros* en estado elemental, neutralizando todo aquello que, en el individuo empírico, puede entorpecer y limitar su manifestación [43]. Cuando eso se produce, es natural que en los amantes actúe el complejo amor-muerte, la fuerza ar-

43. En la Roma antigua se conocen casos de locura debidos a filtros de amor; incluso se dice que costaron la vida a Lúculo y a Lucrecio. De hecho, en ciertos casos, el despertar de la fuerza del *eros* en estado elemental, por medio de un verdadero filtro, puede tener efectos que corresponden a la hebefrenia, a la alienación mental de la pubertad, de la que ya hemos hablado; la acción es demasiado brusca y demasiado violenta, de modo que se produce una solución de continuidad con respecto al estado anterior de psiquismo normal, sobre todo cuando la superestructura del yo más exterior se opone al desarrollo de la pasión.

diente, el deseo de muerte y aniquilación. El «¡Oh dulce muerte ardientemente invocada! ¡Muerte de amor!» wagneriano recuerda un tema del «amor heroico»: «En una muerte viva vi una vida muerta – Me mató Amor, y con tal muerte, ¡ay! – que me encuentro a la vez privado de vida y de muerte» [44]. La *música* de Wagner refleja ese estado de forma bastante sugestiva (aunque el final del *Andrea Chénier* de Umberto Giordano, musicalmente hablando, tal vez sea más positivo): pero no puede decirse otro tanto del libreto, cargado de escorias místico-filosóficas. Los famosos versos «*In des Weltatems – Wehendem All – Versinken – Ertrinken – Unbewusst – Höchste Lust!*», dan más bien la impresión de una disolución de naturaleza panteísta (fusión con el «Todo», aniquilación en el «divino, eterno – original olvido»), que de una verdadera superación; aquí, además, es el elemento puramente humano el que se pone de relieve, pues el deseo de morir viene dictado por la idea de un más allá en el que se realizará la unión absoluta de los amantes en cuanto personas (Tristán dice: «Así, hemos muerto para no vivir más que en el amor, inseparablemente, eternamente unidos, sin fin, únicamente ocupados de nosotros solos») [45]. Los efectos del filtro ya estaban descritos en términos más adecuados, inmanentes, en el poema medieval de Godofredo de Estrasburgo: «*Ihnen war* ein *Tod,* ein *Leben,* eine *Lust,* ein *Leid gegeben.... – Da wurden eins und einerlei - Die zwiefalt waren erst*».

También puede hacerse, de pasada, esta observación: el caso de Tristán e Iseo se presenta como una pasión extrema que, dejando aparte el filtro, tiene por antecedente el odio mutuo de los amantes. Es esa una situación que realmente puede encontrarse a menudo; hay casos en los que el odio es sólo el signo secreto de una tensión y una polaridad sexuales particulares de los dos individuos, tensión y polaridad que están prestas a traducirse en el cortocircuito ebrio y destructor del amor que consume, tan pronto como se superen los obstáculos debidos a las disposiciones individuales.

24. *Voluptuosidad y sufrimiento. El complejo sadomasoquista.*

Ya hemos recordado que numerosas divinidades antiguas del amor eran al propio tiempo divinidades de la muerte. Este fenómeno puede interpretarse también en un contexto distinto de aquel del que acabamos de hablar. Si el amor-deseo hiere, metafísicamente hablando, al individuo trascendente, también psicológicamente el momento de destrucción, autodestrucción y sufrimiento es un elemento totalmente esencial, no

44. G. Bruno, *Eroici furori*, I, 2, 10.

45. Como se sabe, el *Tristán e Isolda*, por lo que a su génesis se refiere, fue una especie de producto de la sublimación de la pasión contrariada de Richard Wagner por Mathilde de Wesendonck. Las siguientes expresiones, que están sacadas de una de sus cartas a esta mujer, son interesantes: «¡El demonio! Él pasa de un corazón a otro... ¡Nosotros ya no nos pertenecemos! *¡Demonio, demonio, conviértete en dios!*» (Carta nº 54 del verano de 1858; ed. Golther, Berlin, 4ª ed., 1904).

sólo del amor-pasión, sino del amor puramente físico, del placer o la voluptuosidad reducidos a sus condiciones mínimas, a sus formas de aparición más materiales.

Hay que señalar en primer lugar, pues, que el tema de la muerte no es exclusivo de la literatura romántica, sino que también figura como uno de los numerosos indicios potenciales en el lenguaje universal de los amantes: «me muero de amor por ti», «te deseo a muerte», y así sucesivamente, en una cantidad de variantes que sería inútil enumerar aquí, pero en las que, con diferentes grados de intensidad, se refleja el antiguo *cupio dissolvi* como sentimiento liminal de la experiencia. Leemos en el célebre poema *Amor y muerte* de Leopardi que «un deseo de muerte» «de amor verdadero y poderoso es el primer efecto». Pero un análisis profundo del fenómeno del placer nos revela el mismo contenido. Según Metchnikoff, el freudismo se vio llevado a constatar en el individuo la existencia de un *todestrieb*, de una pulsión de muerte, de destrucción, más allá de ese «principio del placer» que en un primer momento había sido lo único que atraía su atención. La explicación biológica que se da es irrisoria [46], y también hay que rechazar el supuesto antagonismo entre la pulsión de muerte y la pulsión sexual. Y en cambio sigue habiendo el hecho, y además demostrado, de las múltiples formas de mezcla de las dos tendencias, del elemento *libido* y placer por una parte, y de la tendencia destructora por otra. Este fenómeno hay que explicarlo por un substrato común a ambas tendencias. La siguiente fórmula, grabada en una fuente y recogida por D'Annunzio (en *Le Vergini delle Rocce*), nos muestra que este punto lo había comprendido ya una antigua sabiduría: *Spectarunt nuptas hic se Mors atque Voluptas – Unus (fama ferat), quem quo, vultus erat.* «Se miraron un día a la vez la muerte y la voluptuosidad, y sus dos rostros eran uno solo». En un plano subordinado, se trata aquí de la relación constante que existe entre sexualidad y sufrimiento.

No es necesario, a este respecto, referirse a fenómenos que tengan que ver con lo anormal y lo patológico. Estaría de más, por ejemplo, recordar las bien conocidas analogías que presenta –hasta en los gemidos, ciertos movimientos, los gritos, etc.– la fenomenología del acto sexual y del orgasmo con la del sufrimiento. Se sabe también que, especialmente en relación con la mujer, el verbo «morir», precisamente, forma parte del lenguaje íntimo de los amantes, en varias lenguas, para designar el momento del espasmo plenamente alcanzado (en Apuleyo, *Metamorfosis*, II, 17, Fotis invita a Lucio a unirse a ella diciéndole: «Hazme morir, tú que estás muriendo»); el propio término «espasmo», a su vez, tiene una relación específica con el su-

46. Freud piensa que, en el organismo, el instinto vital lucha contra la tendencia que la materia orgánica tiene a regresar al estado prevital inorgánico de la que él supone que deriva. Habría, según él, por un lado el plasma germinal virtualmente inmortal y, por el otro, todo lo que produce la decadencia y la muerte del organismo. A eso, precisamente, se supone que correspondería el instinto sexual opuesto al instinto de muerte. Hay que rechazar la idea, debida sobre todo a W. Reich, que consiste en deducir la tendencia a la destrucción del rechazo del principio del placer. Entre otras cosas, tal idea lleva a desconocer una de las dimensiones más interesantes de la experiencia sexual.

frimiento y el dolor físico. Hay, pues, algo de verdad en esta afirmación: «La voluptuosidad es una agonía, en el sentido exacto del término» [47].

Con todo, para ver estos hechos con el enfoque justo y para hacerlos entrar en el conjunto de las ideas de las que tratamos, es necesario que hablemos del aspecto metafísico del sufrimiento. Dice Novalis que hay «trascendencia» en las enfermedades, que éstas son fenómenos producidos por una sensación exaltada que tiende a traducirse en fuerzas superiores; que, más generalmente, lo que presenta carácter negativo contiene a menudo una incitación a la intensificación de lo positivo [48]. En numerosos casos, eso vale sin duda alguna para el fenómeno del dolor físico, a condición de que no supere ciertos límites. Sean cuales sean sus causas, desde el ángulo interior todo dolor es la forma a través de la cual la conciencia del individuo experimenta algo que tiene un carácter más o menos destructor, pero que por eso mismo contiene un factor de trascendencia respecto de la unidad cerrada y fija del individuo finito; de tal modo que, en cierto sentido, tenía razón Wordsworth cuando decía que el sufrimiento «tiene la naturaleza del infinito» [49]. El carácter doloroso del sufrimiento se debe a la pasividad que presenta esta experiencia en casi todos los casos; se debe al hecho de que, cuando se produce la alteración de la unidad existencial, el yo, por miedo, no se identifica a la fuerza que altera y conduce virtualmente más allá, sino a lo que padece la alteración, no se identifica a lo que golpea, sino a lo golpeado. Si fuese de otro modo, como dice Novalis, se produciría el paso a unas formas positivas de sensación exaltada.

Entre otras cosas, eso puede proporcionar la clave para comprender el empleo del dolor físico como coadyuvante extático, fenómeno que se encuentra en ciertas formas de ascesis aberrantes. Un ejemplo: hablando de las heridas que se infligen durante unos ritos frenéticos los miembros de los *rufai*, secta islámica relacionada con el sufismo derviche, un chaij declaró que se hacen en tal estado que no causan dolor, sino «una especie de beatitud que es exaltación del cuerpo tanto como del alma», y que estas prácticas aparentemente salvajes no deben considerarse en sí mismas, sino tan sólo como el medio de abrir una puerta [50].

Ahora bien, la voluptuosidad extática es uno de los casos de alteración en los que la pasividad queda parcialmente eliminada, de modo que el dolor ya no se percibe únicamente por lo que el dolor es, sino mezclado con placer. Si el grado de actividad fuese

47. C. Mauclair, *La magie de l'amour, cit.*, p. 200; *cf.* p. 20 : «Por eso nada hay más parecido al amor físico que la muerte, y por eso, sea físico o moral, el amor es la imagen positiva de la muerte. El espasmo es una incursión momentánea en la muerte, un probar la muerte que la naturaleza le permite hacer al ser vivo. El acto sexual es lanzarse a dos a la muerte, pero con la facilidad de regresar de ella y de acordarse». En realidad, en la aplastante mayoría de hombres y mujeres, este recuerdo es relativo, igual que es confusa y periférica la conciencia del estado momentáneo alcanzado.

48. Novalis, *Werke*, ed. Heilborn, vol. II, p. 650 ss.

49. *Cf.* J. Evola, *Metafisica del dolore e della malattia*, in *Introduzione alla Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), Roma, 1956, vol. II, p. 204 ss.

50. *Cf.* W.B. Seabrook, *Adventures in Arabia*, New York, 1935, p. 283.

todavía más alto en los amantes, ya no habría que hablar de «voluptuosidad», sino de embriaguez superior: de esa embriaguez no física de la que hemos dicho varias veces que constituye el trasfondo potencial de todo *eros*: embriaguez que, en este caso especial, en las situaciones mismas de «espasmo» y de «muerte» del amor carnal, no perdería su cualidad ni desaparecería, sino que alcanzaría en cambio su intensidad límite.

Todo eso, pues –el complejo voluptuosidad-sufrimiento, la *libido* mezclada con el instinto de muerte y de destrucción–, nos remite al centro de la fenomenología de la trascendencia presentada por el amor hasta en el ámbito profano. El secreto de la ambivalencia de las divinidades, a menudo femeninas, que son divinidades del deseo, del sexo, de la voluptuosidad, y simultáneamente divinidades de la muerte (por ejemplo la Venus Libitina, Hathor, diosa egipcia del amor, que es asimismo Sekhmet, diosa de la muerte, etc.), se nos muestra, pues, aquí, en su segundo aspecto.

En este contexto, es posible ahondar en un factor fundamental de la experiencia erótica, que constituye el fondo mismo tanto de la posesión como de todo deseo intenso. El deseo y la posesión del ser amado son lo que distingue todo amor sexual del amor en general en cuanto hecho de «querer mucho», en cuanto puro amor humano. La diferencia entre los dos sentimientos es clara: el amor puro quiere el ser en sí de su objeto, de manera desinteresada. Afirma, dice ontológicamente «sí» al otro en cuanto otro, en cuanto ser distinto. Su modelo es el amor del Dios teísta cristiano que ofrece la existencia a la libre criatura, que desea que ésta viva sin por ello tender a dominarla o a absorberla. En el lado opuesto, el amor sexual implica el deseo como necesidad de absorber, de consumir al ser amado, y ese es precisamente el significado de la posesión cuando ésta no presenta un carácter desviado –ya examinado (*cf.* § 19)– de compensación por la necesidad de confirmación de sí y de valor [51].

Puede hablarse, pues, de la ambivalencia de toda pulsión erótica intensa, porque el ser al que amamos, al mismo tiempo que afirmarlo, quisiéramos destruirlo, matarlo, asimilarlo, disolverlo en nosotros mismos; al sentir en él el complemento, quisiéramos que dejase de ser otro ser. De ahí también un elemento de crueldad a menudo reflejado por los aspectos igualmente físicos del amor y del propio acto sexual [52]; de ahí que sea posible hablar de un «delirio hostil del amor» (Maeterlinck), del «odio mortal de los sexos», que es el «fondo del amor y que, oculto o manifiesto, permanece en todos los efectos» (D'Annunzio). Las siguientes palabras son de Baudelaire: «La crueldad y la voluptuosidad, sensaciones idénticas, como el calor extremo y el

51. Pueden citarse estas significativas palabras: «Estaba la lucha, la conquista, la capitulación recíproca, la furiosa afirmación y negación, la áspera sensación de uno mismo y la completa disolución del yo, la despersonalización y la reducción a un solo ser, y todo ello de una sola vez y en el mismo momento» (Y. M. Daniel [N. Arzhak], *Qui parla Mosca*, traducción italiana, Milano, 1966, p. 62).

52. En el *Kâma Sûtra* de Vatsayâna, además de consideraciones detalladas sobre la técnica de los mordiscos, el empleo de las uñas y otros medios dolorosos en el amor (II, 4, 5; *cf.* 7 – sobre esto, *cf.* también el *Ananga Ranga*, XI, 3 y 4), hay una interesante alusión a un posible efecto erógeno-magnético objetivo provocado por la visión de las huellas dejadas en el cuerpo a causa de estas prácticas.

frío extremo» [53]. En realidad, también en numerosas especies animales se observa, por derivación, un instinto de destrucción que entra en juego al propio tiempo que la pulsión sexual y que va mezclado con ella, instinto que impulsa a ciertos animales a matar al objeto de su placer durante el acoplamiento, cosa que puede manifestarse también en el hombre en los casos extremos de deseo sexual sádico. Estos versos de Lucrecio son ya, por sí mismos, significativos:

Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas,
Et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum
Quodeumque est, rabies unde illaec germina surgunt [54].

Spengler, que considera que el verdadero amor entre el hombre y la mujer es efecto de una polaridad y de una idéntica pulsación de carácter metafísico, dice que está cerca del odio, y añade que «el que no tiene raza no conoce ese amor peligroso»[55]. Y es muy ilustrativo que, en la China, la expresión corriente para designar a la persona por la que se siente uno irresistiblemente atraído por efecto del amor sea *yuan chia*, o sea «enemigo predestinado».

Por lo que se refiere a la posesión entendida como necesidad de abolir y absorber al ser amado, el psicoanálisis ha llegado a hablar de una fase oral infantil y de una fase caníbal de la *líbido* como otros tantos complejos que se supone que continúan actuando en el inconsciente del adulto; también ha establecido relaciones entre la *líbido* de la función nutritiva (absorción y asimilación de los alimentos) y la del deseo sexual. Lo que todo esto tiene de forzado y de sofisticado no ha de impedir reconocer una analogía legítima y confirmada por más de un aspecto de la experiencia sexual. Estas palabras son de Bossuet: «En el arrebato del amor humano, ¿quién no sabe que los amantes se comen, se devoran, quisieran incorporarse de todas las maneras y arrancar hasta con los dientes aquello que aman para alimentarse de ello, para unirse a ello, para vivir en ello?» [56]. El mismo tema, pero en un plano más elevado, lo encontramos en Novalis cuando asocia el misterio del amor como sed inextinguible con el misterio de la eucaristía [57]. Pero el punto que casi nunca se pone de relieve en este

53. *Œuvres posthumes*, p. 107.

54. *De Natura Rerum*, IV, 1081. *Cf.* G. D'Annunzio (en *Forse che si forse che no*): «Invadidos por el mismo delirio que agita a los amantes presas de un odio carnal sobre el lecho sacudido, cuando el deseo y la destrucción, la voluptuosidad y el ensañamiento ya no son más que una sola fiebre».

55. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1923, vol. II, p. 198.

56. Citado por A. Hesnard, *op. cit.*, p. 233, nota 1. D'Annunzio (en *Il Piacere*): «Hubiera querido envolverla, atraerla a su interior, sorberla, beberla, poseerla de alguna forma sobrehumana».

57. *Cantos espirituales*, VII: «El símbolo divino – de la Cena – enigma es para los sentidos terrenos; – pero aquel que una vez – de una ardiente amada boca – el aliento aspiró de la vida – y cuyo ardor sagrado – en oleadas de estremecimiento el corazón derrite – cuyo ojo se abre... – comerá de su cuerpo – y beberá de su sangre eternamente».

contexto es que el alimento deseado es también un alimento que destruye; en el deseo absoluto de destruir, de absorber, está contenido también el deseo de ser destruido, disuelto. Se busca en la mujer un «agua de vida» que sea igualmente un agua mortal, un agua del mismo tipo que aquellas que en el simbolismo alquímico reciben el nombre de «aguas corrosivas» (de las que ya hablaremos a su debido momento). Y esta condición se alcanza sobre todo en la identidad del frenesí, del orgasmo y del clímax, en lo que los hindúes denominan el *samarasa* del acto sexual.

Así se nos presenta de nuevo una ambivalencia, que deriva de la trascendencia potencial del *eros* en general. En particular, como el sufrimiento puede asociarse al amor y al placer, ha habido que reconocer efectivamente un fenómeno único más allá de la oposición corriente de sadismo y masoquismo. Sobre esta base, Schrenk-Notzing forjó el neologismo «algolagnia» –de ἄλγος = dolor, y λάγνος = estar sexualmente excitado– para designar el placer del sufrimiento en el erotismo: dando por sentado que se puede distinguir entre una algolagnia activa (el sadismo) y una algolagnia negativa o pasiva (el masoquismo). De forma análoga, hoy se habla en sexología de un único complejo sadomasoquista, que no depende del ámbito exclusivo de la psicopatología sexual, puesto que figura también, con mayor o menor relieve, en las formas más corrientes del erotismo. Por regla general, y en el plano de los datos inmediatos de la conciencia más exterior (pero no metafísicamente, porque ya veremos que desde el punto de vista metafísico y sutil lo cierto es lo contrario), se sabe que en la mujer prevalece la condición masoquista, y en el hombre la predisposición sádica. Pero cuando se considera ese estado de identificación y de amalgamación de los dos seres –en ausencia del cual la unión sexual es poco más que un encuentro con vistas a una satisfacción casi masturbatoria, recíproca y solitaria–, lo cierto es que esta oposición se supera en gran medida. En realidad, el sádico sexual no sería lo que es si el sufrimiento del otro le resultase completamente ajeno, si no despertase un eco en él; se identifica de hecho con el sufrimiento del otro, lo aspira y lo absorbe, de tal modo que éste le sirve de excitante, como factor para su propio placer exaltado. Lo que equivale a decir que el sádico es también un masoquista, que satisface al propio tiempo la necesidad ambivalente de sufrir y hacer sufrir, viéndose atenuada esta oposición por la repartición exterior en un sujeto y un objeto. Esto vale también para el masoquista o para la mujer, la cual realiza en imaginación y absorbe lo que el otro hace o experimenta al hacerle daño, cuando eso constituye para ella un factor de embriaguez [58]. Se trata, pues, en gran medida, de formas de placer «supletorio» a través del sufrimiento. En la parte de sadismo y de masoquismo inherente a un acto sexual normal, actúa efectivamente ese «intercambio de fantasías» que Chamfort tuvo en cuenta en su definición del amor: como para alimentar recíprocamente las potencialidades de autotrascendencia. Este efecto es evidente en

58. Son significativos, por ejemplo, estos versos de un poeta: *«Mes entrailles vers toi sont un cri... - Le désir m'a haché, le baiser m'a saigné – Je suis plaie, braise, faim de neuves tortures... Je suis plaie, baise-moi, brûle-moi, sois brûlure»* (André Ady, *apud* B. Péret, *op. cit.*, p. 341).

la algolagnia, activa o pasiva: porque por regla general, si el dolor es vivido como placer, ya no es naturalmente dolor. Se trata de hecho de la transformación del dolor en una sensación a su manera positiva, trascendente.

Será oportuno indicar brevemente lo que, en el complejo sadomasoquista, tiene que ver con la psicopatología y la perversión, y lo que no pertenece ni a la una ni a la otra. El hecho patológico se produce cuando hay situaciones sádicas o masoquistas que se convierten en condiciones para que se produzca el proceso sexual *normal*. Para poner un ejemplo: si un hombre únicamente puede alcanzar el orgasmo sexual si azota a una mujer –sin que su orgasmo sea, en el plano del contenido, distinto en nada a aquel que conoce cualquier pareja sin recurrir a ninguna complicación–, se trata de un fenómeno morboso y aberrante que hay que hacer remontar caso por caso, en cuanto a su origen, a diferentes causas que importan poco desde nuestro punto de vista. Pero la cosa es muy distinta cuando el sadismo o el masoquismo se presentan como hiperestesias y fortalecimientos de un elemento potencialmente presente en la esencia más profunda del *eros*. Entonces, los casos «patológicos» no representan aberraciones del instinto normal, sino formas en las que precisamente se evidencian los estratos más soterrados de ese instinto, latentes en las variantes más contenidas del amor sexual. Puede reconocerse, a partir de ahí, una algolagnia empleada, no con coacción por seres pervertidos, sino conscientemente por seres perfectamente normales, para obtener una intensificación, una prolongación en dirección trascendente, tal vez extática, de las posibilidades comprendidas en la experiencia sexual corriente. Y veremos que, fuera de los casos individuales, este fenómeno también se encuentra en ciertas formas colectivas o rituales de erotismo místico.

Nos parece que puede entrar en el mismo contexto una consideración especial sobre lo que en ciertas circunstancias puede ofrecer el momento de la desfloración. Tanto a causa de las angustias inconscientes y de las inhibiciones de la mujer, como a causa del primitivismo carnal e impulsivo que prevalece casi siempre en el hombre, ciertas posibilidades excepcionales y únicas que la experiencia de la desfloración podría ofrecer, sobre todo para la mujer, en la perspectiva de lo que hemos dicho sobre la algolagnia, se pierden irremediablemente en las relaciones sexuales normales. Este acto de iniciación de la mujer en la vida sexual completa, cuando se lleva a cabo brutalmente, suele tener para ella repercusiones negativas que, ejerciendo luego su influencia, pueden incluso dañar lo que es lícito esperar de una relación normal. Pero cabe pensar que, si se despertase el estado de embriaguez en su forma aguda, que ya lleva en sí un elemento destructor, el dolor de la desfloración, así como todos los factores sutiles con él relacionados en cuanto a fisiología suprafísica, podrían provocar un fortalecimiento inmediato y extremo de esa embriaguez, conforme a una asociación prácticamente única; incluso podría haber un traumatismo, en el sentido de una abertura de la conciencia individual a lo suprasensible.

Evidentemente, no es fácil recoger una documentación seria sobre un ámbito de este tipo. Sólo algunas pervivencias en medios difícilmente accesibles pueden autorizarnos a suponer que situaciones como la que acabamos de mencionar se encontra-

ban en el origen de ciertas formas antiguas o exóticas de violación ritual de las vírgenes. Más generalmente, en cuanto a la iniciación femenina, consta la existencia de técnicas en las que el acto sexual sirve de vehículo para la transmisión de una influencia suprasensible: eso, por ejemplo, se nos ha comunicado respecto de ciertos medios islámicos. Por iniciación, precisamente, puede entenderse aquí la transmisión de una influencia espiritual por parte del hombre (la *barakah*, según la designación islámica), con los efectos que las palabras empleadas por Görres para la mística [59] indican convenientemente: «Ver y conocer por medio de una luz superior, actuar y hacer por medio de una libertad superior, como el habitual saber y hacer está condicionado por la luz del espíritu y la libertad personal dadas a cada hombre». Pero la situación traumatizante de la desfloración en el contexto que se acaba de indicar representa evidentemente la mejor condición para una técnica de este tipo [60]. También a este respecto, ciertas prácticas que se han continuado secretamente hasta nuestros días en ciertos medios nos permiten suponer que ciertos ritos sexuales de la Antigüedad, posteriormente incomprendidos y cargados de mala reputación, tenían también un fundamento objetivo análogo.[61]

25. *Éxtasis eróticos y éxtasis místicos*

Hablaremos más adelante de las formas de sadismo sin relaciones específicas con la sexualidad. Por ahora, hay que destacar todavía la posible convertibilidad de las sensaciones dolorosas en sensaciones voluptuosas, convertibilidad ciertamente comprensible si se parte de los principios que hemos indicado. Suele citarse el caso típico, por ejemplo, de Isabel de Genton, a quien la flagelación «ponía en el estado de una bacante en delirio» [62], y también el de la carmelita María Magdalena de Pazzi:

59. En el *Prodomus Galaleatus* de la *Christliche Mystik*.

60. Cabe suponer que no se buscaba un fin diferente en las uniones sexuales practicadas en algunos templos antiguos, en los que vírgenes, pero también mujeres en general, pensaban unirse a un dios. Se conoce que la profanación y el abuso de este tipo de prácticas hicieron que en Roma, bajo Tiberio –a consecuencia del escándalo provocado por el patricio Mundo, el cual, tras haber corrompido a los sacerdotes, gozó por este medio de la mojigata matrona Paulina– el senado cerrase el templo de Isis. Trataremos este punto en el capítulo quinto.

61. Un antiguo ritual manuscrito, propiedad de una *witch* escocesa, que nos ha mostrado el profesor G. B. Gardner, director del *Museum of Witchcraft* de la Isla de Man, prevé precisamente prácticas de flagelación de la mujer en el marco de una iniciación sexual. El profesor Gardner se preguntaba si no habría que hacer entrar en un marco parecido ciertas escenas de iniciación órfica representadas en los frescos de la Villa de los Misterios de Pompeya, pues se sabe que figura también una joven desnuda azotada. Eso nos parece muy problemático, porque esas escenas son esencialmente simbólicas. Pero no excluimos, en principio, la ambivalencia de numerosos símbolos, es decir, la capacidad que tienen éstos de valer tanto en el plano puramente espiritual como en el plano real.

62. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis, cit.*, p. 18.

cuando ésta sufría la fustigación, hablaba de una llama interior que amenazaba arrebatarla y cuya dimensión erótica aparece claramente en protestas como ésta: «¡Basta ya, no deis más pasto a este fuego que me devora. No es ésta la muerte que deseo, pues me da demasiado gozo y voluptuosidad!» Y eso, no sin aparición de visiones lujuriosas. Al propio tiempo, el estudio de esas zonas fronterizas en las que mejor se hace evidente el factor de una autotrascendencia obligada, luego no buscada conscientemente, permite señalar los puntos comunes entre éxtasis místicos y éxtasis eróticos. Estas correspondencias las han destacado a menudo los psicólogos y los psiquiatras, pero casi siempre de manera inexacta y con la intención más o menos deliberada de rebajar ciertas formas de la experiencia religiosa reduciéndolas a fenómenos erótico-histéricos aberrantes.

Objetivamente, hay que reconocer que los éxtasis, para los que pueden existir las analogías de que hemos hablado, suelen presentar un aspecto impuro y sospechoso; fuera de casos excepcionales, a menudo no tienen gran cosa que ver con la verdadera espiritualidad (de la cual –que quede claro– no tienen ni la menor idea los que gustan de interpretaciones psicopatológicas). Es un ámbito intermedio, e incluso puede darse aquí una inversión, en el sentido de que el factor propiamente sexual sigue siendo el factor fundamental, y el «misticismo» no sirve entonces más que para alimentar una forma de manifestación desviada y exaltada de ese factor sexual [63]. Este caso es bastante frecuente en el mundo del misticismo cristiano. Así como al cristianismo lo ha caracterizado su manera de humanizar lo divino más que de divinizar lo humano, así en esta mística la sensualización de lo sagrado (asociada a una significativa recurrencia de símbolos conyugales y eróticos) ocupa el papel de la sacralización de la sexualidad que conocieron por ejemplo algunas corrientes dionisíacas, tántricas e iniciáticas. Por eso los posibles fenómenos extáticos de cierto misticismo pueden entrar en la fenomenología de la trascendencia propia ya del *eros* profano, y por eso también

63. En cuanto a este mundo del erotismo místico, *cf.* las expresiones, más bien excesivas, de Eliphas Levi (*Le Grand Arcane ou l'occultisme dévoilé,* Paris, 1898): «María Alacoque y Mesalina sufrieron los mismos tormentos: los del deseo exaltado más allá de la naturaleza y que es imposible satisfacer. Había con todo entre ellas la diferencia de que, si Mesalina hubiese podido prever a María Alacoque, hubiera sentido celos de ella» (p. 162); «La pasión erótica, desviada de su objeto legítimo y exaltada hasta el insensato deseo de hacer en cierto modo violencia al infinito, es la más furiosa de las aberraciones del alma y, como la demencia del marqués de Sade, tiene sed de torturas y de sangre» (p. 163); cilicios, penitencias, maceraciones, «accesos de histerismo o de priapismo que harán creer en la acción directa del demonio». «Delirio de las hermanas, abandonos al Esposo Celestial, resistencias del súcubo coronado de estrellas, desprecio de la Virgen madre de los ángeles». Y concluye Levi: «Los labios que han bebido de esa copa fatal permanecerán sedientos y temblorosos; los corazones, una vez quemados por este delirio, encontrarán después insípidas las fuentes reales del amor». Con todo, encontramos opiniones curiosamente limitadas, aquí –para un autor como Levi, que se presenta como esoterista–, con esa forma de hablar de las «fuentes reales del amor» y, más arriba, de la «exaltación más allá de la naturaleza». En realidad, aunque sea en formas de manifestación desviadas, son precisamente las formas más reales y más profundas del *eros* las que producen esos «delirios».

los puntos de contacto entre éxtasis «místico» y éxtasis erótico explican que, cuando estos éxtasis alcanzan una intensidad particular, «el uno puede ser consecuencia del otro, o bien uno y otro pueden aparecer al mismo tiempo» [64]. Esto esclarece también la representación de imágenes intensamente eróticas, como otras tantas «tentaciones», en las recaídas de ciertos místicos: son formas de oscilación en las expresiones de una misma energía. Son típicas, por ejemplo, varias expresiones de San Jerónimo que, precisamente en las formas anacoréticas de la ascesis y el ayuno más rigurosos, sentía que su alma ardía de deseo y que las llamas de la concupiscencia consumían su carne «como sobre una hoguera».

El hecho de que, en numerosas poblaciones primitivas, las técnicas para alcanzar el éxtasis suelan ser sustancialmente idénticas a las de ciertos ritos eróticos, pertenece ya a un ámbito más elevado. Esto vale en primer lugar para la danza, que desde los tiempos más remotos –y no sólo entre los salvajes–, ha sido uno de los métodos más empleados para llegar al éxtasis. Por lo demás, algunos reflejos degradados de eso han pervivido en el mundo de la humanidad «civilizada», a causa de la visible relación que numerosas danzas siguen manteniendo con el erotismo. Estamos en presencia de un fenómeno que puede definirse como la convergencia tendencial, en cuanto al contenido, de varias formas de una única embriaguez, fenómeno en el que podemos descubrir una vez más un signo del poder virtual que tiene el *eros* de llevar más allá del individuo. En lo que concierne al punto particular de que hemos hablado, dice un Djalâl-ud-dîn-Rûmi: «Quien conoce la virtud de la danza vive en Dios, porque sabe cómo mata el amor» [65]. También podemos ver ahí la clave de las prácticas de una cadena o escuela de mística islámica que se ha perpetuado hasta nuestros días y que considera a Djalâl-ud-dîn-Rûmi su maestro.

26. *Sobre la experiencia del acto sexual*

Varios autores han considerado significativa la *seriedad* que invade a los amantes en el momento de la unión corporal. Desaparece entonces toda broma, toda frivolidad, toda galantería vacía, toda dulzarronería sentimental. El libertino, e incluso la prostituta, cuando no está anestesiada por un régimen de prestaciones pasivas e indiferentes de principio a fin, no son excepción a esta regla. «Cuando se ama no se ríe;

64. R. von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 9.

65. Trad. Rückert, *apud* L. Klages, *cit.*, p. 68. En una obra de Goethe se encuentra un testimonio interesante sobre la sensación que, cuando apareció por primera vez, causó el vals, danza en la que puede verse un reflejo muy mundanalizado de la técnica de los *vertiginatores* de la Antigüedad. A causa del movimiento de torbellino que tiene esta danza, el protagonista siente tal posibilidad de embriaguez y de posesión interior de la mujer, que la idea de que su amada pueda bailar con otros hombres se le hace insoportable. *Cf.* también, en un plano sin embargo ya moralizante, las reacciones de Byron ante el vals.

tal vez se sonríe apenas. En el espasmo se está serio como en la muerte» [66]. Toda distracción desaparece. Además de la seriedad, el acto sexual implica un grado particularmente alto de concentración, aunque a menudo se trate de una concentración obligada, impuesta al amante por el desarrollo mismo del proceso. Por este motivo toda cosa que lo distraiga puede tener en él un efecto inmediatamente inhibitorio en el plano erótico, e incluso un efecto fisiológicamente inhibitorio. En el plano emocional, y en sentido figurado, es lo que exige la «entrega» de un ser al otro en el acto sexual, incluso cuando todo se presenta como una unión fortuita y sin continuación. Estas características, esa seriedad, esa concentración, son reflejos del significado más profundo del acto de amor, del misterio que encierra.

Ya hemos hablado en la introducción de la dificultad de recoger testimonios sobre los estados vividos por el hombre y la mujer en los momentos límite del acto sexual: dificultad que no sólo se debe a una natural reticencia a confiarse, sino al hecho de que muy a menudo el *clímax*, el apogeo del orgasmo, corresponde a condiciones de conciencia reducida, y a veces decididamente a soluciones de continuidad –o sea interrupciones– de la conciencia. Es natural: no se puede esperar otra cosa de ese estado de «trascendencia» parcial pero brusca, en seres para quienes ser consciente quiere decir tener conciencia de sí mismo como individuo finito, empírico y condicionado. La conciencia ordinaria tiene tanta dificultad para permanecer intacta en el momento liminal del acto sexual, como para franquear lúcidamente el umbral del sueño por el que se produce un cambio de estado análogo, una análoga ruptura de nivel. No obstante, entre los dos casos hay normalmente la diferencia debida a la exaltación, a la embriaguez y al *raptus* propios del estado erótico en general, que en cambio están ausentes del paso al estado de sueño, al que generalmente se abandona uno porque lo domina el cansancio y está dispuesto, precisamente, a perder la conciencia. Esta exaltación provocada al comienzo por el magnetismo sexual podría servir de apoyo, constituir una condición favorable a la continuidad de la conciencia y por consiguiente a una posible «abertura» de ésta durante el acto sexual. Pero cuándo y en qué medida ocurre eso, es lo que cuesta establecer. Para un estudio desde el exterior, científico u objetivo, apoyado en bases diferenciales, la documentación es particularmente insuficiente. A eso se añade el hecho de que en rigor no habría que limitarse a las experiencias de los hombres y mujeres de nuestra raza y de nuestra época. Habría que tener en cuenta otros pueblos y otras épocas, cuyas posibilidades de experiencia interior cabe suponer que no eran idénticas a las de la humanidad moderna europea. Por otra parte, el hecho de producir directamente materiales recogidos personalmente por el autor no concordaría con el carácter de esta obra. En las consideraciones que seguirán, no dejaremos de lado estos materiales, pero nos serviremos de ellos indirectamente. Hemos aludido al posible valor documental que presenta cierta materia ofrecida por la literatura erótica. Cada vez que veamos que esta materia ex-

66. P. Piobb, *Vénus, déesse magique de la chair, cit.*, p. 80.

presa contenidos cercanos a lo que hemos oído decir directamente a tal o cual persona, y cada vez que sea suficientemente creíble con arreglo a condiciones generales, recurriremos a ella.

Ya en las *Upanishads* [67] se habla del *raptus* extático, puesto que se dice que «cuando el hombre es abrazado por la mujer, ya no sabe nada del exterior ni del interior»; en cierto modo, se plantea una analogía entre esta experiencia y la que se produce cuando se manifiesta el *âtmâ*, el Sí trascendente («así el espíritu, cuando es abrazado por *âtmâ*, que es el conocimiento mismo, ya no ve las cosas exteriores, ni las cosas interiores»). En el *Werther* de Goethe, cuando el protagonista de la novela dice: «Desde entonces, el sol y la luna y las estrellas pueden proseguir tranquilamente su curso, no sé si es de día o de noche, y todo el universo desaparece ante mí», estamos en el ámbito de la literatura romántica; pero también hay algo más, porque la dirección indicada del *raptus* es idéntica que la que se concreta y verifica en el acto sexual, según el pasaje de la *upanishad* que acabamos de citar. Al comienzo del orgasmo sexual se produce un cambio de estado –que refuerza al que ya ha aparecido tendencialmente con el estado amoroso– y en último término, en el espasmo, se produce en el individuo un traumatismo, una intervención *padecida*, y no asumida, del poder «que mata». Pero es algo que *atraviesa* al ser, en vez de algo que el ser capta y asimila.

Con respecto a esos estados que se manifiestan en la composición más profunda del individuo, por regla general hay que hacer una diferencia entre el caso de la unión efectiva de un hombre y una mujer a partir del magnetismo nacido de la polaridad, y el caso de lo que pudiéramos llamar el uso concertado de los cuerpos con vistas a un objeto finalmente autoerótico bastante poco distinto de la masturbación, o sea para alcanzar un simple espasmo orgánico a través de una satisfacción individual, sea del hombre, sea de la mujer, sea de ambos sin una comunión y una compenetración efectivas. Esta última situación es en el fondo la que se realiza cuando el sujeto se orienta exclusivamente a la «búsqueda del placer», cuando el «principio del placer» domina la unión hasta el punto de conferirle un carácter extrínseco del que hemos hablado cuando hemos discutido que tal principio sea el móvil más profundo del *eros*. En ese caso, el amante se ve afectado de una especie de impotencia; no goza más que para sí mismo, ignorando la realidad del otro ser, sin alcanzar ese contacto con la sustancia íntima, sutil y «psíquica» del otro, que es lo único que puede alimentar una intensidad disolvente y propiciadora de éxtasis. Es posible que el uso que en la Biblia se da a la expresión «conocer a una mujer» en el sentido de poseerla, remita a la orientación opuesta en el acto sexual, mientras que resulta interesante advertir que en el *Kâma Sûtra* (II, 10), la unión con una mujer de casta inferior, prolongada únicamente hasta que queda satisfecho el placer del hombre, recibe el nombre de «la cópula de los eunucos».

67. *Brihadâranyaka Upanishad* IV, 3, 21.

Otro testimonio nos lo ofrece una joven que, en el espasmo sexual, tenía la impresión de «ser, por decirlo así, transportada a una esfera superior» «*como al comienza de una narcosis de cloroformo*» [68]. En una descripción como la que sigue, y que es de las que pueden ocupar un lugar entre los testimonios que hemos recogido personalmente, el papel de la imaginación sólo es accesorio: «Ella y él ya no eran entonces más que una sola persona... Él ya no era él mismo; era la mitad de un cuerpo nuevo; por eso todo era tan extraño, arriba, cada vez más arriba. Brilló de pronto una luz cegadora, con un ruido ensordecedor que no era en absoluto un ruido; se encontraban en un torbellino de colores y de formas, lanzados a la eternidad, y luego hubo un choque repentino y cayeron, cada vez más abajo. Cerró los ojos con espanto, iban a seguir cayendo para siempre, cada vez más bajo» (L. Langley). La idea de un «ruido ensordecedor» privado de sonido figura de hecho en la fenomenología de la conciencia iniciática, igual que a menudo la sensación de caída. Pero hay que destacar que esta sensación interviene frecuentemente, de forma que provoca un sobresalto instintivo, cuando uno está a punto de dormirse, así como en una de las etapas –recordada por Baudelaire en *Les paradis artificiels*– de las experiencias provocadas por el hachís. Por lo que se refiere a la convergencia de los contenidos, podemos aportar además el testimonio de una persona gravemente alcanzada por una explosión, experiencia que hubiese conducido a una «apertura» efectiva de la conciencia si se hubiese producido la muerte: «La explosión fue tan cerca que yo ni me di cuenta de ella. La conciencia exterior corriente quedó totalmente suspendida y se vio sustituida por la conciencia, clarísima, de una caída, cada vez más abajo, con movimiento acelerado pero sin duración. Sentía que al final de esa caída, que no me daba miedo, me sería revelado algo definitivo. Pero en vez de eso, la caída se interrumpió de repente. En el mismo momento volví en mí y me encontré por los suelos, en medio de cascotes, árboles arrancados, etc.». Se trata de sensaciones típicas que acompañan a un cambio de estado o de nivel de la conciencia. La siguiente sensación concuerda con la referida un poco más arriba, y también encontramos en ella, tras la caída, una segunda fase interesante en relación con una iniciativa positiva de la mujer: «Tuvo la impresión de caer con ella de forma vertiginosa, como en un ascensor cuyos cables de acero se hubiesen roto. Iban a aplastarse de un instante a otro. Pero continuaron hundiéndose en el infinito, y cuando los brazos de la mujer le rodearon el cuello, aquello ya no fue una caída, sino un descenso y una ascensión simultáneos más allá de la conciencia» (F. Thiess).

He aquí otra cita a la que tenemos razones para atribuir igual valor de testimonio: «Había dos cuerpos, luego hubo un solo cuerpo; un cuerpo en el interior del otro, una vida en el interior de otra vida. No había más que una necesidad, un buscar, una penetración cada vez más profunda a través de la carne, a través de la blanda y ardiente tiniebla que se hinchaba, ilimitada, sin duración» (J. Ramsey Ullman). Muchos casos

68. H. Ellis. *Studies in the Psychology of Sex, cit.*, vol. V, p. 161.

evocan, en relación con la penetración cada vez más profunda en el sexo de la mujer, con la inmersión en él, una sensación análoga de unión con una sustancia sin límites, con una oscura *materia prima*, que hace que, en una especie de embriaguez disolvente (y en algunos casos con una acentuación paroxística del orgasmo), se llegue al límite de la inconsciencia. El contenido de este tipo de experiencias, que de hecho no son excepcionales, contenido que puede percibirse cuando hay un lenguaje adecuado que describe estas experiencias y cuando éstas están despojadas de fenómenos emocionales más superficiales, presenta, como veremos, una correspondencia cargada de sentido con los símbolos elementales activados en el régimen mágico e iniciático del acto sexual. También esta otra cita puede presentar cierto interés: «Los latidos de mi corazón se hicieron cada vez más rápidos. Luego se produjo una crisis que me dio la sensación de un ahogo voluptuoso que al final se transformó en una terrible convulsión durante la cual perdí el uso de los sentidos, y tuve la impresión de venirme abajo» (J.J. Le Faner; se trata de una joven).

Leemos en Novalis [69] que «la mujer es el supremo alimento visible que forma el punto de paso del cuerpo al alma»; este mismo autor hace notar que en el desarrollo de la experiencia erótica, hay dos series que siguen direcciones opuestas, pero que terminan por converger. Si se parte de la mirada, las palabras intercambiadas, la unión de las bocas, el abrazo, el contacto y así sucesivamente hasta el acto sexual, «constituyen los grados de una escala por la que desciende el alma» hacia el cuerpo. Pero simultáneamente –dice Novalis– hay otra escala «por la que sube el cuerpo» hacia el alma. En conjunto, pues, pudiera hablarse de la experiencia tendencial de una «corporización» del espíritu que se produce al mismo tiempo que una «sutilización» del cuerpo, hasta el establecimiento de una condición intermedia, ni espiritual ni corporal, a la que corresponde específicamente, como hemos visto, el estado de embriaguez erótica. Cuando esto sucede, lo que se produce en cierta medida es la superación de la frontera entre alma y cuerpo, a través de la mujer, en provecho de un principio de expansión integradora de la conciencia en zonas profundas habitualmente cerradas por el umbral del inconsciente orgánico. Desde esta óptica, la expresión «unirse a la vida» podría tener un significado bien preciso [70]. En otro lugar, el propio Novalis habla efectivamente de la iluminación vertiginosa comparable a la del acto sexual, donde «el alma y el cuerpo se tocan», y que está en el principio de una transformación profunda. En el amor profano, este tipo de experiencias a través de la unión física con la mujer, raras y fugitivas, no son por ello menos reales ni dejan de tener su valor descriptivo. Escojamos en un autor una cita que contenga observaciones que también tienen valor descriptivo positivo: «Algo misterioso pasó en él, algo

69. *Fragmentos*, p. 101-102.

70. «Te siento mía hasta la última profundidad, estás en mí *como está el alma fundida con el cuerpo*» (G. D'Annunzio, en *Il Fuoco*). Para indicar el efecto que la mujer tiene en él, Werther de Goethe dice: «Es como si el alma penetrase en todos mis nervios».

que nunca le había sucedido... Todo su ser estaba penetrado de ello, como si le hubiesen derramado en la médula de los huesos un bálsamo entremezclado con un vino tan fuerte que lo embriagaba al instante. Como en una embriaguez, pero sin impureza... Esta sensación no tenía ni principio ni fin, era tan poderosa que el cuerpo la seguía, sin ninguna relación con el cerebro... No eran los cuerpos los que estaban unidos, sino que era la vida la que era una. Había perdido su individualidad... Era arrebatado a un estado del que ni siquiera podía captar la duración. Ningún lenguaje se ha inventado que pueda expresar ese momento supremo de la existencia desde el que podría verse la vida, desnuda e inteligible... Luego descendieron de nuevo» (Liam O'Flaherty).

La idea según la cual la fuerza libre del sexo en el acto sexual, considerada desde otro ángulo, puede actuar de manera purificadora, catártica, pertenece al dionisismo y a todas las corrientes con él relacionadas. Pero también pueden confirmarla algunos momentos que intervienen a veces en la experiencia misma del amor profano. No puede decirse de Lawrence que fuese un iniciado, precisamente. Y sin embargo no hace únicamente literatura ni teoría cuando pone en boca de uno de sus personajes las siguientes palabras: «Sentí que había tocado el estado más salvaje de su naturaleza... ¡Cómo mienten los poetas y todos los demás! Te hacen creer que tienen necesidad del sentimiento, cuando de lo que tienen más necesidad es de esa sensualidad aguda, destructora, espantosa... incluso para purificar e iluminar el espíritu, es precisa la sensualidad sin frases, la sensualidad pura y ardiente». Ya hemos señalado que este autor, por regla general, se detiene en una aberrante mística de la carne, y las frases que hemos citado se refieren a la experiencia benéfica que puede representar el uso del sexo sin frenos ni inhibiciones para un tipo sexualmente desviado, el que corresponde a la gran mayoría de las mujeres anglosajonas modernas. Pese a ello, también se trata de un testimonio sobre lo que las experiencias análogas pueden ofrecer en cuanto a purificación, superación o neutralización de todo cuanto, en la vida del individuo exterior y social puede ser objetivamente una barrera e impedir el contacto con los estratos más profundos del ser: incluso cuando falta un verdadero factor de transfiguración y cuando conviene hablar, como hace precisamente Lawrence, de simple «sensualidad». Naturalmente, en este tipo de situaciones, los aspectos positivos son fortuitos y raros, y su justo valor nunca lo reconoce el sujeto, hasta el punto de que no son susceptibles de ningún desarrollo posterior, de ninguna «cultura». Eso, por el contrario, puede conducir al mismo equívoco de Lawrence, es decir, a una religión «pagana» de la carne; a este respecto, acierta Spengler cuando dice que la orgía dionisíaca tiene en común con la ascesis el hecho de ser enemiga del cuerpo, y también Jules Romains, que hablaba de la «ciega destrucción de la carne por medio de la carne».

Cuando se estudian ciertos testimonios directos proporcionados por amantes, a menudo se observan situaciones que remiten a lo que hemos dicho sobre un caso de hebefrenia referido por Marro. Quien ha tratado de prolongar el espasmo sexual más

allá de cierto límite, insistiendo en el empleo de tal o cual procedimiento excitante, habla de la sensación insoportable de una fuerza –«como una corriente eléctrica»– que sube desde los riñones a lo largo de la columna vertebral. Entonces, en la mayoría de los individuos, la experiencia deja de ser deseable, parece presentar un carácter exclusivamente físico y doloroso, resulta insoportable y se prefiere darla por terminada [71]. En tales casos, hay que pensar en las consecuencias de un comportamiento interno tal que no permite otra cosa que sensaciones físicas. Es como si, en un momento dado, en el individuo, un circuito exclusivamente físico sustituyese al circuito psíquico de la embriaguez sexual exaltada. De ahí la degradación del proceso: sólo las sensaciones negativas llegan a la puerta de la conciencia. Pero, detrás de esta fenomenología, tal vez no sea exagerado suponer la presencia de formas parciales, esbozadas, de despertar de la *kundalinî*, de la fuerza básica, despertar al cual apuntan sobre todo las prácticas del Yoga tántrico, pero que también, lo repetimos, puede manifestarse fortuitamente con ocasión de la unión sexual. Y «el estremecimiento, el fuego rápido y devorador más veloz que el rayo» del que hablaba, refiriéndose a sus experiencias más íntimas J.J. Rousseau, no carece de relación con cosas análogas vividas por más de una persona.

Hay que destacar además que los contenidos por decirlo así evocadores y adecuados para provocar el despertar de la fuerza básica son inseparables de ciertas costumbres que tienen que ver con tradiciones no europeas: la danza del vientre, de inspiración erótica, por ejemplo, sobre todo cuando es la mujer quien la ejecuta. Es cierto que ya nos encontramos aquí más allá del ámbito del *eros* puramente profano, puesto que esta danza, de la que en Occidente se tiene una idea trivial de cabaret, ha tenido carácter sagrado y tradicional. Tiene tres tiempos, marcados por la altura de los movimientos de los brazos y por expresiones del rostro, que corresponden a tres períodos de la vida de la mujer. El último tiempo remite a la función erótica de la mujer, capaz de despertar, en el acto sexual, la fuerza básica; en este último tiempo es donde figura el típico movimiento rítmico del vientre y del pubis. Será interesante referir el testimonio de una persona (Guido De Giorgio) que asistió a una ejecución de esta danza en sus formas auténticas: «He asistido a una *verdadera* danza del vientre realizada por una árabe, y con árabes acuclillados que marcaban el ritmo: yo era el único europeo. Inolvidable. Esta danza, naturalmente sagrada, es un desenroscarse de la *kundalinî*, con una evasión hacia lo alto. Simbólicamente, es algo enorme, porque es la mujer la que danza, y porque sufre mucho (la verdadera danza es muy difícil), como durante un parto, puesto que *es* un parto. Pero lo más hermoso, lo más turbador, es que la mujer se acompaña cantando: cantos embriagadores que ritmaban la

71. Fuera del marco específico del que hablamos más arriba, se encuentra una referencia interesante en el *Kâma Sûtra* (II, 1), donde se dice que la mujer, en los grados exaltados de la pasión, durante el acto sexual «termina por no tener conciencia de su cuerpo» y «entonces, al final, experimenta la necesidad de cesar el coito».

evasión, el ciclo de desenroscarse la energía, la deificación ascensional, el paso, de anillo en anillo, del primer al último centro» [72]. Si los materiales etnológicos no estuviesen recogidos por incompetentes que trabajan con el mismo espíritu que quien colecciona sellos, los testimonios de este tipo podrían aumentar en número, y entonces los «civilizados» tendrían probablemente alguna razón para sentir vergüenza al constatar a qué se reducen por regla general sus amores.

En el campo positivo, médico, se conocen casos de mujeres que, en el apogeo del orgasmo, se desmayan o caen en estados semicatalépticos que pueden durar varias horas. Este tipo de casos ya los señalaba Mantegazza en el capítulo VIII de su *Fisiologia della donna*, mientras que los tratados de erótica hindú los presentan como normales y constitutivos en ciertos tipos femeninos [73]. Algunas consecuencias fatales debidas a este tipo de estados, semejantes a las que evoca Barbey D'Aurevilly en su novela *Le rideau cramoisi*, incluso han alimentado recientemente las crónicas de sucesos. No se trata de «fenómenos histéricos» –expresión genérica que no explica nada, y que a menudo incluso sustituye un problema por otro–, sino de fenómenos perfectamente comprensibles en el marco que hemos adoptado, el de la metafísica del sexo. Siendo esto así, incluso cuando no hay interrupción de la conciencia, algunos estados que suelen ir acompañados de «placer» o que aparecen como repercusiones del apogeo del orgasmo, son bastante significativos en sí mismos. Son estados que el siguiente pasaje describe de forma bastante lograda: «A veces, cuando estaba entre sus brazos, ella era presa de una especie de entorpecimiento casi clarividente en el que, como por transfusión de otra vida, creía convertirse en una criatura diáfana, fluida, impregnada de un elemento inmaterial purísimo» (D'Annunzio, en *Il Piacere).* Ya había hablado Balzac de una sensación análoga, pero en un contexto literario más idealizador: «Cuando, perdido en el infinito del agotamiento, el alma separada del cuerpo revoloteaba lejos de la tierra, pensé que aquellos placeres eran un medio de anular la materia y de dar al espíritu su vuelo sublime». En realidad, es bastante frecuente en los amantes una especie de trance lúcido, paralelo a un estado de derrumbamiento físico. Es un posible efecto consecuencia del cambio de estado objetivamente aparecido, o sea incluso cuando no ha sido percibido como tal, en el apogeo del acto sexual: una especie de caja de resonancia de este cambio de estado. Habitualmente, sin embargo, el elemento sutil, suprafísico, de este efecto queda neutrali-

72. Hay que recordar al propio tiempo la aplicación de este esquema simbólico visual a una unión sexual regida por una posición en la que la mujer desempeña un papel activo, manteniéndose a caballo del hombre tendido e inmóvil, y «remueve el cuerpo en un estremecimiento voluntario y cautivante». Véase, más adelante, el *viparîta-maithuna* tántrico.

73. En las clasificaciones escolásticas de los tratados eróticos hindúes, se mencionan tres tipos de mujeres que se desvanecen durante el acto sexual, otro tipo que se desvanece desde el comienzo de éste, y otro tipo más cuya característica es, «en la gran pasión, fundirse en el cuerpo del amado» hasta el punto de no poder decir ya «quién es él, ni quién es ella, ni qué es la voluptuosidad en el amor» (textos en R. Schmidt, *Indische Erotik,* Berlin, 1910, p. 191-193).

zado enseguida, sea porque se recobra la conciencia, sea porque se ve alterado por sentimientos de simple intimidad humana amorosa.

27. *Las variantes del pudor. Metafísica del pudor*

«Naufragué en ese abismo del placer en el que el amor vuelve a la superficie pálido, taciturno, lleno de mortal tristeza» (Colette). Si a las situaciones arriba examinadas es posible oponerles situaciones depresivas, expresadas por estas palabras, y que se encuentran también en el origen del famoso adagio *animal post coitum triste*, eso se explica precisamente por lo que este adagio significa en lo que se refiere propiamente al animal, es decir, a un humano más o menos *more ferarum*. En particular, cabe pensar que estos estados negativos y depresivos siguen sobre todo a uniones que no merecen realmente este nombre, a uniones que no son más que la ocasión concertada de un placer más o menos solitario del hombre, de la mujer, o de ambos, pero cada uno por su lado. Estos estados depresivos, en efecto, son bastante parecidos a los que siguen habitualmente a los actos de placer solitario propiamente dicho, o sea a la masturbación.

Pero hay otra explicación posible, aunque, dado que conduce más allá de los datos más inmediatos de la conciencia individual, no puede aplicarse a la gran mayoría de los casos. No se trata de la explicación proporcionada por la moral corriente de inspiración cristiana, que, partiendo de un odio teológico del sexo, quisiera ver en estos posibles estados de depresión, de tristeza o incluso de disgusto tras el «placer» una especie de confirmación vivida de la naturaleza pecadora del placer. Claro que es posible que intervenga una confusa sensación de falta: pero en un plano no moralista, sino trascendente. Eso presupone que, en lo más profundo de la conciencia del individuo en cuestión, haya una predisposición en cierto modo ascética, o sea una predisposición al desprendimiento. Tales casos corresponden casi exclusivamente a hombres: es rarísimo que la mujer, tras un acto sexual consentido por ella se sienta deprimida y envilecida; es más bien lo contrario lo que sucede, a menos que intervengan factores extrínsecos, sociales o de otro tipo (inhibiciones inconscientes, por ejemplo).

Puede considerarse esta posibilidad porque hay también otros datos sintomáticos del comportamiento erótico que a ella parecen conducirnos, entre ellos el fenómeno del pudor. Para abordar este problema, hay que referirse a las dos caras del *eros*, la positiva y la negativa, que hemos estudiado al final del capítulo anterior. En este capítulo hemos centrado esencialmente nuestra atención en los fenómenos de trascendencia *positiva* –confirmando en cierto modo la metafísica del sexo proporcionada por el mito del andrógino– que pueden figurar incluso en el amor profano. Pero hay que considerar también el otro aspecto, la otra posibilidad, la indicada por el mito de Pandora: el *eros* como simple apetencia extravertida que conduce a la generación, que en la satisfacción no suprime la privación existencial, sino que la confirma y la

perpetúa, y que conduce, más allá de la ilusoria «inmortalidad de la especie», no a la Vida, sino a la muerte. En el campo del amor profano –amor que por regla general es el que acaba alimentando el círculo de la generación–, habría que preguntarse incluso, con arreglo a lo que acabamos de enunciar, si el hombre busca a la mujer porque siente en sí una privación, o bien si lo que sucede es que la presencia de la mujer y la acción que ella ejerce son realmente las que crean la privación, provocando una especie de doblegamiento interior del hombre y lo hacen salir de sí mismo, suscitando en él el estado de deseo, de concupiscencia. Habría que preguntarse, pues, siguiendo a Kierkegaard [74], si el hombre, que por error se sentía entero y suficiente, descubre que es un medio hombre al encontrar a la mujer y al experimentar el deseo de ella, o bien si es precisamente esta situación la que trae consigo la extraversión, que hace caer al hombre de una condición de centralidad, que lo daña.

El problema es complejo. Su solución difiere caso por caso, pues la respuesta varía según el punto de referencia que se adopte. Tanto si el individuo finito tiene conciencia de ello como si no, la privación es consubstancial con él; de modo que la clausura de su Yo no puede considerarse un valor, mientras que inversamente toda trascendencia puede incorporar un valor. De ahí el orden de ideas que se ponía de relieve en el capítulo anterior, en el que hablábamos de los aspectos positivos de la experiencia erótica. Pero si consideramos todas las situaciones en las que la salida de sí mismo no trae consigo ninguna elevación o integración, entonces el hecho de ceder al deseo por la mujer puede verse como una caída y una alteración del ser íntimo, como una traición respecto a una vocación más elevada. Y esta sensación, incluso confusa, alejará a menudo de la búsqueda de la plenitud del ser y del sentido de la existencia a través del misterio del sexo, a causa del problemático carácter propio de esta vía. En tal caso, el poder de la mujer, la fascinación destructiva por ella ejercida, el engañoso éxtasis que se obtiene gracias a la íntima sustancia femenina, pueden parecer mortales, enemigos, contaminadores. Sin que llegue al *foemina janua diabuli* de Tertuliano, ese es el punto de vista que prevalece en el ámbito ascético e iniciático. Lo resumen estas palabras bíblicas: *Non des mulieri potestatem animae tuae*.

Como se ha indicado, la condición de este tipo de reacciones es que exista en el individuo cierta acción o cierta conciencia embrionaria de lo que en Oriente llamarían el «elemento extrasamsárico», la virilidad trascendente o, aún más simplemente, el principio sobrenatural de la personalidad humana. En el nivel de la masa, esta conciencia es un fenómeno excepcional. Con todo, hay comportamientos que deben explicarse con arreglo a una especie de huella oscura y residual de esa conciencia.

Puede hablarse brevemente, en este contexto, del problema del pudor. En primer lugar, hay que hacer algunas distinciones. Hay formas generales de pudor que no tienen relación específica con la sexualidad: pudor, por ejemplo, respecto a ciertas funciones fisiológicas (defecación, micción), así como pudor, por regla general, por la

74. S. Kierkegaard, *In vino veritas, cit.*, p. 52.

propia desnudez. Algunos consideran que esta última forma de pudor no es innata, y alegan el hecho de que ni los niños ni algunos pueblos salvajes la sienten. Pero es otra forma de caer en el equívoco que consiste en confundir, en el hombre, lo «natural» con lo primitivista. La verdad es que existen en el hombre ciertas disposiciones consustanciales a su «idea», disposiciones que pueden quedarse en potenciales en los estados primitivistas, y no manifestarse más que en una humanidad suficientemente desarrollada cuando aparece una atmósfera adecuada, la que se hace corresponder a la «civilización». En tal caso, no cabe hablar de sentimiento «adquirido», sino de disposiciones preexistentes que pasan de la potencia al acto. En efecto, se observa a menudo, respecto de las facultades humanas, que éstas conocen un desarrollo tanto más tardío cuanto más nobles son.

Ahora bien, el fenómeno del pudor en su aspecto más general, no sexual, procede de una pulsión más o menos inconsciente en el hombre como tal para establecer cierta distancia entre él y la «naturaleza»; y ello hasta el punto de que podría decirse que la definición del pudor dada por Mélinaud es parcialmente exacta: la vergüenza de la animalidad en nosotros. De modo que no hay que esperar que este instinto se manifieste en estadios prepersonales (como en los niños pequeños) o involutivos (como en los salvajes), en los cuales, en vez de aparecer, es todavía completamente latente. En cuanto al principio superior, a la dimensión superior del Yo, que puede originar una pulsión de este tipo, todavía está asfixiada en los niños y los salvajes.

Pasemos ahora a las formas de pudor con respecto a la sexualidad. En primer lugar hay que considerar otro posible sentido del pudor para con la propia desnudez, distinto del que hemos indicado; en segundo lugar, hay que considerar el pudor que se refiere específicamente a los órganos sexuales; y en tercer lugar hay que examinar el pudor para con el acto sexual. Respecto de las dos primeras formas de pudor, se impone una clara distinción entre el pudor masculino y el pudor femenino. Por regla general, no puede verse en el pudor femenino un significado profundo, metafísico, como el que pronto veremos. Igual que su reserva, su «modestia» o su «inocencia», el pudor de la mujer no es más que un simple ingrediente de su cualidad sexual atrayente, y puede clasificarse entre los caracteres terciarios de su sexo (*cf.* § 10). Volveremos además a este punto en el siguiente capítulo. El pudor masculino, por su parte, no presenta un aspecto o un uso «funcional». Entre las pruebas que muestran que del pudor femenino es un fenómeno sexual y no ético, hay el hecho bien conocido de que el pudor para con el propio cuerpo cesa completamente en las mujeres en cuanto están entre ellas, e incluso provoca el placer del exhibicionismo (a menos que intervenga algún complejo de inferioridad, como el miedo a tener un cuerpo menos bello y deseable que las otras). El pudor masculino, en cambio, no desaparece porque se esté entre hombres (dejando aparte aquí lo que caracterice civilizaciones en vías de «primitivización», como es el caso de la civilización contemporánea). A causa de su carácter funcional, el pudor femenino tiene además un sentido psicológico y simbólico que explica la variedad y la «deslocalización» de su objeto específico. Se sabe que

hasta hace poco, entre las árabes y las persas, el objeto rodeado de mayor pudor sexual era la boca, hasta el punto de que, si una muchacha de estos pueblos hubiese sido sorprendida por un hombre llevando encima únicamente un camisón, lo hubiera empleado inmediatamente para cubrirse la boca, sin preocuparse de dejar con ello al descubierto partes mucho más íntimas de su cuerpo. Para las chinas, el objeto particular de pudor eran los pies, que mostraban sólo raramente incluso a sus maridos. Podrían citarse otras localizaciones curiosas del objeto de pudor, diferentes según los pueblos y también según las épocas. Lo cierto es que en este contexto, una parte del cuerpo tiene únicamente valor simbólico; mostrar esa parte, no ocultarla, tiene el sentido implícito de abertura, de rechazo a sustraerse, de disponibilidad. A partir de esta función simbólica del pudor, en la que una parte del cuerpo representa el ser más íntimo de la persona, se comprende la variabilidad de su objeto, aunque el caso más frecuente sea naturalmente el que se refiere a las partes del cuerpo femenino relacionadas con la sexualidad, o sea con el uso sexual de la mujer. Precisamente se encuentra un reflejo de esta idea en el hecho de que, en algunos autores latinos, la expresión «saborear» o «utilizar la *pudicitia*» de una mujer fuese sinónimo de consumir su virginidad, o sea de poder gozar de su más preciado don erótico.

La funcionalidad sexual del pudor femenino, la ausencia en él de un carácter ético y autónomo, se ven claramente demostradas por el hecho, igualmente bien conocido, de que una mujer muestra mucho más pudor cuando la atención masculina se centra en tal o cual aspecto de su desnudez, desnudez que, sin embargo, puede ser mucho más limitada que la que exhibirá la mujer públicamente en otras circunstancias sin la menor reserva. En nuestros días, por ejemplo, la mujer sentirá vergüenza de mostrar las piernas enfundadas en medias de seda levantándose la falda, pero se paseará en impúdica inocencia animal enfundada en un bikini que no cubre más que unos pocos centímetros cuadrados de su cuerpo. Por eso se ha recalcado justamente que no hay que inferir la falta de pudor de la ausencia de ropa, pues se sabe que hay formas particulares de pudor en pueblos que viven desnudos o casi desnudos; e inversamente, no hay que inferir la presencia de pudor del hecho de que se lleve ropa, pues el hecho de vestirse no es en absoluto garantía de verdadero pudor [75]. Sabemos casi demasiado que la mujer se sirve de la ropa para producir un efecto más excitante, por alusión a las promesas de su desnudez. Decía Montaigne que «hay cosas que se ocultan para mostrarlas mejor».

En cambio, el hecho de que en todo o casi todo el mundo se haya asociado con la idea de los órganos genitales la idea de algo de lo que hay que sentir vergüenza (el *putendum*, las partes «pudendas», las «vergüenzas», etc.) tiene que explicarse de otro modo. Pero eso se extiende también a la actividad amorosa, pues los amantes, no sólo cuando se trata de la unión de los cuerpos, sino también de manifestaciones mucho menos íntimas, suelen dar pruebas de pudor; un Vico incluso llegaba a aso-

75. H. Ploss-M. Bartels. *Das Weib*, *cit.*, vol. I, p. 359.

ciar la sensación de ser vistos por un Dios a la vergüenza que, en los orígenes, suponía que había empujado a las parejas humanas a ocultarse cuando se unían sexualmente. En este marco, algunas observaciones de Schopenhauer son dignas de atención. Se pregunta Schopenhauer por qué los amantes intercambian a escondidas sus primeras miradas llenas de deseo, como si tuviesen miedo, por qué disimulan su intimidad y, podría decirse, por qué se turban y se asustan cuando los sorprenden en el momento de su unión como si los hubiesen visto cometer un delito. Schopenhauer afirma que todo ello sería incomprensible si no hubiese un oscuro y trascendente sentimiento de culpabilidad, de traición, que acompaña al hecho de abandonarse al amor. Pero la explicación que da es forzada e inexacta. La vida sería esencialmente sufrimiento y miseria; y puesto que el sentido y el fin último de todo *eros*, según Schopenhauer, es la procreación, supone que los amantes sienten vergüenza y se sienten culpables al obedecer al instinto procreador destinado a perpetuar el sufrimiento y la miseria del mundo en seres humanos. «Si tuviese razón el optimismo, si nuestra existencia fuese el don –que habría que recibir con agradecimiento– de una divina bondad iluminada de sabiduría, es decir, algo muy valioso, glorioso y gozoso, entonces el acto que la perpetúa debería presentar una fisionomía muy distinta».[76]

Todo ello es muy poco convincente. El pesimismo de Schopenhauer es el simple producto de una filosofía personal; de todos modos, los fenómenos a los que alude se encuentran también en culturas totalmente ajenas al pesimismo e incluso alejadas de concepciones dualistas como las que crearon –en el seno del cristianismo– una oposición entre el espíritu y la «carne». Lo que Schopenhauer supo poner bien de relieve corresponde más bien a un hecho existencial autónomo, con respecto al cual las condenas virtuistas y teológicas de las relaciones sexuales son simples derivaciones absolutizadas: subsisten, pero no tienen ya relación directa con un significado profundo. En realidad, se trata aquí del vago sentimiento de la ambivalencia del *eros*, que por una parte seduce por los aspectos de una embriaguez que hace presentir la superación del individuo finito y roto, y que por la otra incluye también la posibilidad de una caída, de la traición a una vocación más elevada a causa del carácter ilusorio y de la contingencia que pueden caracterizar la satisfacción más corriente del deseo y del instinto; y a causa también de todo aquello que –desde el valor de la progenitura hasta los fenómenos sociales y sentimentales del amor en las relaciones entre los sexos– no es más que un sucedáneo, una forma de diferir el problema consistente en conferir un sentido absoluto a la existencia. Finalmente, si no en la mujer, sí al menos en el hombre, puede tratarse de una oscura sensación de la lesión que el deseo mismo representa para lo que uno es en lo más profundo, para el principio sobrenatural que llevamos en nosotros mismos, cada vez que de la alteración no se deriva un éxtasis en cierto modo liberador. En forma de comportamientos no asociados a una idea, a un concepto de la conciencia refleja, y como sombras muy lejanas de los contenidos

76. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe, cit.*, p. 119, 128-129.

de la metafísica del sexo, se expresan incluso en la humanidad más tosca y aproximada los signos constituidos por el fenómeno del pudor sexual y por los demás hechos arriba analizados. Estos fenómenos, ininteligibles en el marco de una concepción naturalista y biológica del ser humano,[77] apenas se ven afectados por la trivialidad de las distintas interpretaciones «sociales», mientras que lo que los psicoanalistas han inventado a este respecto, refiriéndose a los tabús sexuales de los salvajes y a los complejos ancestrales del subconsciente supuestamente a ellos referidos, debe ser considerado pura y simple fantasía. La única interpretación que ha llegado un poco más adentro es precisamente la de Schopenhauer, que como hemos visto hace intervenir un oscuro y trascendente sentimiento de culpabilidad; pero aquí, la referencia a la idea según la cual «la vida es sufrimiento» resulta tan inadecuada como la interpretación popular del budismo (compartida por el propio Schopenhauer), según la cual es supuestamente el sufrimiento el que hace nacer, en Oriente, el deseo de realizar la *sambodhi* –la iluminación– y el *nirvana*.

28. *El significado de la orgía*

Fuera de los casos de regresión naturalista (como en ciertas formas modernas casi castas de comportamiento femenino impúdico) o de desviación libertina, uno de los raros ámbitos en los que aparece el *eros* de manera desnuda, sin inhibición, lo representan los ritos y fiestas orgiásticos colectivos: experiencias, estas, que nos conducen ya más allá de la fenomenología del amor y la sexualidad profanas. Con arreglo a lo que hemos dicho más arriba, parece normal que en este tipo de casos desaparezca esa especie de «complejo de culpabilidad» inconsciente que puede asociarse al uso del sexo. Porque aquí, desde el comienzo, la oscilación del *eros* está orientada en el sentido de lo sagrado, sentido que corresponde a las posibilidades positivas de ese *eros* y que se opone a la concupiscencia carnal del simple individuo. En los pueblos primitivos, al propio tiempo que subsiste generalmente una repugnancia por el acto sexual al descubierto y manifestado, este sentimiento está ausente cuando el acto en cuestión se inserta en un contexto de culto. Aparte de la desnudez ritual, el gesto que en la antigua Grecia se llamaba ἀνάσυρμα, por el cual la mujer, siguiendo en ello el paradigma divino, levantaba su manto para mostrar la parte más íntima de su cuerpo, demuestra que el «pudor funcional» femenino puede desaparecer completamente en presencia de una atmósfera sacra.

Algunas observaciones sobre la metafísica de la orgía encontrarán aquí su lugar

77. Puede señalarse que la diferencia interna entre la función sexual y la función nutritiva aparece una vez más aquí, pero vista desde otro ángulo. Si la una fuese tan «biológica» y «natural» como la otra, se sentiría tan poca vergüenza por acoplarse como por alimentarse, o bien habría que tener tanta vergüenza por alimentarse como por acoplarse.

natural, en cuanto paso de la fenomenología del amor profano a la que constituirá el objeto de los siguientes capítulos. Las formas orgiásticas, en efecto, tienen algo de intermedio: aquí se superan los condicionamientos individuales del *eros*, pero, al propio tiempo, no se trata de uniones sexuales diferentes de las del tipo corriente, que conducen a la emisión espermática en el sexo de la mujer, con posibilidad de fecundación. Con respecto a este último punto, sin embargo, es significativo que, según las informaciones de las que se dispone, los casos de fecundación en las orgías colectivas sagradas eran mucho menos numerosos de lo que se hubiera podido pensar, como si en estas orgías la fuerza sexual recibiese ya una impronta distinta.

En la promiscuidad orgíaca, la finalidad más inmediata y evidente es la neutralización y la exclusión de lo que se refiere al «individuo social». La propia etnología ha abandonado en gran medida la idea de promiscuidad como estadio «naturalista» original [78]. De hecho, incluso entre los salvajes, la promiscuidad está casi siempre limitada a ocasiones especiales relacionadas con el elemento ritual. Tanto si se trata de orgías de poblaciones primitivas y exóticas, como si se trata de fiestas análogas de la Antigüedad occidental, el denominador común es la abolición temporal de todas las prohibiciones, de todas las diferencias de condición social y de todos los lazos que habitualmente impedían que el *eros* se manifestase en forma elemental. Por regla general, el régimen de la promiscuidad no solamente excluye los condicionamientos del individuo social, sino también los de un estrato más profundo, los del individuo en cuanto personalidad. Tiende, pues, a una liberación casi total.

En ciertas poblaciones salvajes, algunas de estas fiestas tenían carácter estacional, cosa que ha alentado interpretaciones unilaterales, porque no se ha tenido en cuenta este hecho: lo que se encuentra en el campo de la etnología no siempre representa algo original; puede tratarse de una serie de formas que han sufrido decadencia e involución. Tanto si había como si no había intenciones «mágicas» en sentido estricto (ritos de fecundidad, de fertilización, etc.), la razón esencial de las fechas de estas fiestas hay que relacionarla a menudo con correspondencias cósmicas y analógicas. El emperador Juliano, por ejemplo, refiere que se elegía la fecha del solsticio de verano para la celebración de ciertas fiestas de este tipo porque en ese momento el sol parece separarse de su órbita y perderse en lo ilimitado: trasfondo cósmico y «atmósfera» que conviene muy bien a una tendencia análoga a la liberación orgiástica y dionisíaca. Además, el propio nombre de una fiesta romana que conservaba indiscutiblemente algo del ambiente orgiástico, si dejamos aparte ciertos fenómenos de licencia popular, es significativo: las Saturnales. Según la interpretación popular, se trataba de celebrar entonces el regreso temporal a la edad primigenia, de la que había sido rey Cronos-Saturno, edad durante la cual no había ni leyes, ni diferencias sociales entre los hombres. Esa es la traducción exotérica de una idea más profunda: la

78. *Cf.* por ejemplo ya E. Westermarck, *History of Human Marriage*, London-New York, 1891, cap. IV y VI.

participación en un estado que está más bien por encima del tiempo y de la historia se presentaba en un plano personal, histórico, como evocación de un pasado mítico, y la finalidad más importante –ir interiormente más allá de la forma, del límite del individuo en cuanto tal– era interpretada como abolición de las diferencias sociales y de las prohibiciones.

En conjunto, sostenidas por estructuras institucionales sacras y alimentadas por la atmósfera propia de una acción colectiva, las fiestas orgiásticas tendían, pues, a esa obra de catarsis y de lavado mental, de neutralización de todos los estratos de la conciencia empírica por medio de la sexualidad, fenómeno que hemos dicho que puede producirse en ciertos casos de *eros* profano intenso, y ello incluso en las uniones individuales. El término empleado, «lavado», permite además establecer otra serie de significados. En el simbolismo tradicional, en efecto, las «Aguas» representaban la «sustancia» indiferenciada de toda vida, o sea la vida en estado anterior a toda forma, al estado libre de todos los límites de la individuación. Partiendo de esta base, en los ritos de numerosas tradiciones, «la inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el nuevo nacimiento, pues una inmersión equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el mundo indiferenciado de la preexistencia» [79]. Según este significado, las Aguas representan el elemento que «purifica» y, en términos religiosos y exotéricos, que «lava del pecado» y regenera, precisamente: sabemos que este tipo de contenido, presente en la rica variedad de los ritos de lustración, se ha conservado en el sacramento cristiano del bautismo.

Como para anunciar por adelantado el orden de ideas que trataremos en el capítulo siguiente, podemos señalar también que, en el simbolismo tradicional, las Aguas y el principio femenino divinizado en forma de Diosa o Madre están estrechamente asociados: el signo arcaico de las Aguas, ∇, es el mismo de la Mujer y de la Diosa, o Gran Madre, y se obtiene de la esquematización del pubis femenino y de la vulva. Podemos decir que eso sirve para fijar el carácter propio de las orgías en uno de sus aspectos fundamentales: se trata de una regresión liberadora a lo aformal, que se desarrolla bajo el signo de lo femenino. Así, para alegar hechos de orden algo distinto, no carece de interés saber que hay una relación entre las Aguas y las *apsara*, entidades femeninas fascinantes, «hetairas celestiales» que se encarnan también, en la poesía épica hindú, para seducir a los ascetas. Son hijas de las aguas, como indica su nombre: *ap* quiere decir «agua», y *sara* viene de la raíz *sri*, que significa «correr» (aquí en el sentido de «fluir», «derramarse»). Para seguir en el mismo contexto, recordaremos la antigua fiesta siria de las Aguas, Maiumas, fiesta desenfrenada en la que las mujeres se mostraban desnudas en el agua, provocando embriaguez y arrebato en aquellos que habían acudido con la mente clara. Hay que tener en cuenta este punto particular, que no se pone de relieve en la interpretación propuesta por el autor que acabamos de citar; interpretación, con todo, que es pertinente para todo el resto,

79. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 168; *cf.* también p. 173.

al menos si hacemos momentáneamente abstracción de lo que dice este autor sobre el aspecto mágico, y no ya simplemente interior, de la experiencia orgiástica (ya hablaremos más adelante de este otro aspecto). «Finalmente, en relación directa con estas creencias de la regeneración cíclica –realizada por el ceremonial agrario– se encuentran también innumerables rituales de la "orgía", de la reactualización fulgurante del caos primigenio, de la reintegración en la unidad no diferenciada de antes de la Creación», escribe Eliade [80]. «La orgía, igual que la inmersión en el agua, anula la creación, pero la regenera al propio tiempo; al identificarse con la totalidad no diferenciada, precósmica, el hombre espera volver a sí restaurado y regenerado; en una palabra, un "hombre nuevo"» [81].

Dado que la orgía, en lo que concierne a sus efectos como experiencia individual, puede adquirir también el sentido de una apertura cósmico-panteísta, nos encontramos una vez más remitidos a la ambivalencia, a la doble potencialidad del *eros*, positiva y negativa. De hecho, este tipo de experiencias pueden clasificarse entre las liberaciones extáticas propias de los Misterios de la Mujer y de la Madre, a los que se opone el fin específico de las iniciaciones celebradas, por el contrario, bajo el signo uránico y viril. El contacto con las Aguas, con lo sin forma, puede tener un doble resultado, si se considera esencialmente el núcleo sobrenatural de la personalidad: igual puede liberar que disolver ese núcleo. Esto, en cierta forma, lo ha visto Eliade [82], que ha recordado el aforismo de Heráclito (frag. 68): «Para las almas, convertirse en agua es morir», que corresponde al fragmento órfico: «Para el alma, el agua es la muerte» (Clem. VI, II, 17, 1). Son aforismos que se justifican si nos referimos al ideal solar, a la «vía seca» de la liberación uránica, del desprendimiento absoluto del círculo de la generación, cuya sustancia y cuyo alimento, en otro aspecto más particular del simbolismo del que hemos hablado, los proporciona el elemento húmedo. Por eso ha habido tradicionalmente una diferenciación del simbolismo de las Aguas por el que se oponían las Aguas superiores a las Aguas inferiores. Es sabido que este tema aparece en la propia Biblia; hablando de ello, dice Giordano Bruno: «Hay dos tipos de aguas, las aguas inferiores, bajo el firmamento, que ciegan, y las aguas superiores por encima del firmamento, que iluminan» [83]. Sin detenernos en este punto, nos contentaremos con repetir que la orgía tiene el sentido de forma intermedia en la que la abolición de los condicionamientos individuales y el momento de la superación de sí mismo presentan, en un plano superior, en un contexto ya sacro, las mismas dos caras que tienen en el amor humano.

80. *Ibíd.*, p. 299.
81. *Ibíd.*, p. 307.
82. *Ibíd.*, p. 175-176, nota.
83. G. Bruno, *Degli heroici furori*, *cit.*, intr., pp. 22-23.

Apéndices al Capítulo tercero

29. *El marqués de Sade y la «Vía de la Mano izquierda»*

Al hablar del sadismo, hemos distinguido un sadismo aberrante, en cuanto necesidad, en ciertos individuos neuróticos o tarados, de la crueldad como afrodisiaco psíquico especial que les resulta necesario para alcanzar la satisfacción sexual, y el sadismo comprendido como elemento natural del *eros* que puede activarse de forma particular para llevar las potencialidades de éste más allá de los límites habituales.

Sin embargo, hay que hacer otras distinciones. En primer lugar, hay que distinguir entre el sadismo de origen sexual y el sadismo en sentido amplio, en el que la referencia a la mujer y al sexo pueden no existir, o pueden figurar tan sólo de modo accesorio, al ser lo esencial la crueldad, el placer del mal y de la destrucción tomados en sí mismos y en todas sus formas posibles. Deducir en cuanto a su origen este segundo sadismo del primero, o sea de un fenómeno sexual –deducción corriente en algunas psicologías, y sobre todo en el psicoanálisis– es algo que hay que considerar absolutamente infundado. Es más, el sadismo en sentido genérico entra en una categoría más amplia e importante, que abarca fenómenos muy complejos, que en última instancia se definen por una orientación existencial elemental. Para ilustrar este punto, hay que desbrozar primero el camino estableciendo primero otra distinción: oponiendo a unas experiencias que, por liminales y problemáticas que puedan ser, conservan un carácter auténtico, la artificialidad propia de lo que por regla general hay que llamar perversión. Hay perversión cuando se experimenta placer al cometer ciertos actos simplemente porque, según una moral determinada, están considerados un «mal» o un «pecado». El propio sadismo puede tomar esta forma. Algunas expresiones de Baudelaire son significativas a este respecto: «La volup-

tuosidad única y suprema del amor consiste en la certidumbre de hacer el mal. Y el hombre y la mujer saben, desde su nacimiento, que donde reside toda voluptuosidad es en el mal» [84]. Todo lo que de «perverso» representa el decadentismo del siglo XIX (Byron parcialmente, y luego Baudelaire, Barbey d'Aurévilly, Oscar Wilde, Villiers de l'Isle-Adam, Swinburne, Mirbeau, etc.) tiene este carácter artificial: no es más que literatura y cerebralidad. Pero es prácticamente una actitud de niño sentir placer por una cosa únicamente porque representa lo «prohibido» y porque el acto reviste el carácter de una transgresión. Para algunos, sin embargo, eso puede constituir un afrodisiaco, y Anatole France, pensando en este orden de ideas, no se equivocaba cuando escribió: «Al considerarlo un pecado, el cristianismo ha hecho mucho por el amor». Incluso el decorado blasfemo de las misas negras y el satanismo, tal como lo ha conocido el gran público gracias a obras como la de Huysmans, entra en este campo. Es precisamente el marco del decadentismo. Se trata, pues, de medir con el mismo rasero el sadismo tomado en sentido general del que hablábamos antes. Por eso nos referiremos a quien dio su nombre a esta tendencia, al «divino marqués» Alphonse-François-Donatien de Sade (1740-1814).

Considerando la persona, hay varias cosas que pueden hacernos pensar que su sadismo presentaba esencialmente un carácter de simple perversión intelectual. Es verdad que Sade, pese a su posición social, cayó varias veces bajo los rigores de la ley y que se vio obligado a expatriarse durante cierto tiempo; pero lo que se le pudo imputar distaba mucho de todos los horrores descritos en sus libros. Además, a pesar de haber vivido en el período del Terror de la Revolución Francesa, no aprovechó en modo alguno las ocasiones excepcionales que este período hubiera podido ofrecer a un ser ávido de sangre y crueldad; y en cambio se expuso a serios peligros para librar de la guillotina a algunos de sus amigos y parientes políticos. Los dos principales amores de su vida fueron completamente normales: el amor por su mujer, de la que se separó (pero no a causa de abusos sádicos), y luego su amor por la hermana de su mujer, con la que vivió más tarde. El «sadismo» de Sade, pues, fue esencialmente cerebral, o sea imaginado; se limitó a las historias contadas en sus libros, escritos como por compensación mental, en la soledad de la prisión y del manicomio de Charenton, donde se dice que, pese a que Sade era fundamentalmente sano de mente, lo hizo encerrar Bonaparte, no por crueles actos perversos bien reales, sino porque no le había perdonado ciertas alusiones malignas contra él, contenidas en uno de los libros de Sade. Numerosas mujeres amaron a éste y trataron de obtener de Napoleón la liberación del «pobre marqués» [85].

El análisis de las obras de Sade no proporciona un marco completamente unitario. Los escritores franceses, que hace poco lo han descubierto y rehabilitado, han querido ver en él sobre todo el defensor del hombre natural u hombre real, o sea del hombre que se afirma contra todo en la integralidad de sus instintos: pero así se acabaría en algo bastante insípido. Hay además síntomas de curiosos residuos moraliza-

84. C. Baudelaire, *Œuvres posthumes*, p. 78 .

85. Sobre todo ello, *cf.* E. Dühren, *Der Marquis de Sade und seine Zeit*, Jena, 3ª. ed 1901.

dores, porque si no no se explica, por ejemplo, por qué emplea Sade a menudo el término «infamia» para calificar las bajezas cometidas por este o aquel de sus personajes. Por lo demás, si se hojea el relato novelado de hechos que se produjeron realmente, titulado *La marquise de Gange*, no sólo encontramos en él una descripción del sacramento de la confesión y de la penitencia que es digna de figurar en un manual de religión, sino también un moralismo que llega a falsificar la realidad de los hechos presentando como si hubiese alcanzado el castigo divino a uno de los culpables, que de hecho escapó a la ley y vivió tranquilamente hasta que murió.

De modo que, en cierta forma, hay que «aislar» una forma de pensamiento bien precisa en los escritos de Sade si se quiere tener de ellos una visión general de la existencia que pueda servir de fundamento filosófico y de justificación del «sadismo». Se trata de la idea que ve en el mal, la destrucción y el crimen la fuerza principal que actúa en el universo. Sade admite la existencia de un Dios creador que gobierna el mundo, pero lo concibe como Dios malo, un dios cuya esencia es el «mal» y que se complace en la crueldad, el crimen y la destrucción, empleándolos como armas indispensables para la realización de sus designios [86]. De modo que, según él, el excedente de negativo con respecto a lo positivo sería una ley de lo real: la naturaleza nos muestra que no crea sino para destruir, y que la destrucción es la primera de sus leyes [87]. Pero tan pronto como se ha reconocido eso, se impone la inversión de todos los valores: el elemento negativo y destructor debe valer como elemento positivo, como el que es conforme no sólo a la naturaleza, sino a la voluntad divina, al orden (o mejor dicho, al desorden) universal; y a quienes siguen el camino de la virtud, del bien y la armonía habría que considerarlos adversarios de Dios.

Otra consecuencia lógica: el vicio y el crimen, en la medida en que son conformes a la fuerza cósmica predominante, saldrán siempre victoriosos, felices, recompensados, sublimes, mientras que la virtud resultará siempre frustrada, castigada, miserable, marcada por una impotencia fundamental [88]. A eso se añade el tema sádico en sentido propio, la voluptuosidad, el éxtasis provocado por la destrucción, la crueldad, la infracción: «Dudar de que la mayor cantidad de felicidad que pueda encontrar el hombre sobre la tierra está irrevocablemente ligada al crimen es en verdad como dudar de que el sol es el primer

86. D.A.F. de Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du Vice*, éd. de 1797, II, p. 314-350 : hay «un Dios que crea todo cuanto veo, mas para el mal; sólo se regocija del mal y el mal es su esencia... En el mal creó el mundo, por el mal lo sostiene y por el mal lo perpetúa, la creación tiene que existir impregnada de mal: veo el mal eterno y universal en el mundo... El autor del universo es el más malo, el más feroz, el más terrible de todos los seres... Existirá, pues, una vez que hayan pasado todas las criaturas que pueblan el mundo; y a él regresarán todas». Citas extraídas de M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930.

87, D.A.F. de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, I, pp. 95-96.

88. Sade habla de un «*descarriamiento* en el sendero de la virtud» y llega a decir que «al ser la virtud un modo contrario al sistema del mundo, todos aquellos que la siguen pueden estar seguros de sufrir tormentos espantosos a causa de la dificultad que experimentarán para volver a entrar en el seno del mal, autor y regenerador de todo cuanto vemos» (*Juliette*, II, p. 345-346).

motor de la generación», escribe Sade [89], que afirma también: «¡Oh!, qué acción más voluptuosa es la destrucción. ¡No hay *éxtasis* semejante a aquel que se saborea al entregarse a esta divina infamia!» [90]. El placer del acto destructor que quisiera infringir las leyes mismas de la naturaleza cósmica [91] se asocia finalmente a una especie de teoría del superhombre. «¡Somos dioses!», exclama uno de los personajes de Sade.

Aunque en las novelas de éste las situaciones predominantes son las del sadismo sexual, este sadismo, idealmente, se convierte en mero episodio en comparación con la concepción general, la cual sólo se presenta como aberración si la consideramos en sí misma. Deja de serlo en cuanto se la libera de su tonalidad perversa y se la integra en un horizonte más amplio. El lado perverso reside en todo lo que en Sade es placer de transgredir, del mal como tal; lo que, si captamos bien la idea central de su filosofía, implica sobre todo una contradicción. En efecto, hablar del mal y de la transgresión, sentir como mal y transgresión ciertos actos, únicamente tiene sentido si se presupone un orden positivo, una ley reconocida; ahora bien, como hemos visto, tal orden y tal ley no existen para Sade, puesto que supone que el mal es la esencia misma de Dios y de la naturaleza. Por eso es exacto lo que ha dicho Praz [92] a este respecto: si quisiera gozar del placer de la transgresión, de la violencia contra lo que existe, el «sadiano» no tendría más opción que practicar la bondad y la virtud, precisamente porque éstas significarían la antinaturaleza y el antidiós, una rebelión y una violencia contra lo que sería, según el presupuesto inicial, el fondo último –malo– de la creación. De hecho, todo satanismo, para serlo, supone un reconocimiento profundo e inconsciente de lo sagrado y la ley que ultraja; de modo que sólo puede ser sádico en un sentido muy sutil, como placer de, actuando de determinada forma, violar algo que se le oponga *en la propia conciencia* del autor del acto. Hay una diferencia esencial entre el hecho de cometer un acto porque se considera un medio de hacer el mal o de pecar (razón por la cual otros, por su parte, no lo cometerían) y el hecho de cometerlo sin el sentimiento de haber hecho mal o de haber pecado. El que actuara positivamente, no para polemizar, ni siquiera hablaría de «mal», de «pecado» ni de transgresión; no encontraría en sí mismo a qué referir estas palabras para conferirles algún significado. Sería simplemente el ser que se identifica a una de las fuerzas que actúan en el mundo [93].

89. *Justine,* II, p. 117 .
90. *Juliette,* II, p. 63.
91. *Justine,* IV, p. 40-41.
92. M. Praz, *op. cit.*, p. 104.
93. El mariscal Gilles de Rais, que había combatido junto a Juana de Arco, fue un tipo de sádico no cerebral, sino autor efectivo de atrocidades y perversiones inauditas. Aparte del hecho de que se nos aparece como una especie de poseso, murió tras haber hecho plenamente acto de contrición. Oscar Wilde, apologista de la perversidad en todo cuanto ésta se reducía prácticamente en él –a una homosexualidad enormemente estetizante– se arrepintió en prisión; mientras que vemos a su personaje, Dorian Gray, actuar constantemente con conciencia de hacer el mal, luego reconociendo pese a todo la existencia del bien como opuesto.

Es necesario indicar ahora que este tipo de experiencias pueden formar parte de horizontes muy distintos; lo haremos volviendo a hablar sobre lo que hemos dicho a propósito de la metafísica del dolor. No fue Sade el primero en poner de relieve el significado y la extensión del elemento destructor en el mundo. Únicamente el hecho de querer sacar de ello el fundamento de una especie de contrarreligión, únicamente la unilateralidad y la «perversidad» dan un carácter específico a sus ideas. Una concepción completa tiene que distinguir tres aspectos en la creación: el poder que crea, el poder que conserva y el poder que destruye, correspondientes a la célebre tríada hinduista Brahmâ, Vishnu y Shiva. La misma tripartición la encontramos expresada en términos teológicos abstractos, en la idea occidental de la divinidad en su triple función de creación, preservación y reconducción (a ella) de lo que esa divinidad ha creado. Pero desde cierto punto de vista, desde el punto de vista dinámico e inmanente, el reconducir a sí puede equivaler también a la destrucción, a la función de Shiva, desde el momento en que se reconoce lo infinito en la divinidad, que, en su esencia misma, está más allá de toda forma, de toda ley, de toda finitud. Sobre esta base se define la «Vía de la Mano Izquierda», el *vâmâchâra* tántrico [94]. En Occidente, el antiguo dionisismo preórfico, la religión de Zagreo como «Gran Cazador que se lleva todas las cosas», en Oriente el sivaísmo, precisamente, y los cultos relacionados con Kâli, con Durgâ y otras divinidades «terribles», que tienen sus equivalentes en otros pueblos, se caracterizaban igualmente por el reconocimiento y la exaltación de todo cuanto es destrucción, trastorno, desenfreno. También ellos conocieron el éxtasis liberador que todo eso puede provocar, y a menudo de forma estrechamente ligada a la experiencia orgiástica: pero, a diferencia de Sade, sin ningún matiz de transgresión sacrílega; en un marco, por el contrario, ritual, sacrificial y transfigurante.

En un texto célebre, la *Bhagavad Gitâ*, que en la India tiene la importancia y la popularidad que en Occidente puede tener la Biblia, encontramos el fundamento de la «Vía de la Mano Izquierda» precisamente expresado en términos rigurosamente metafísicos y teológicos. Se dice en ella que la divinidad, en su forma suprema (su «forma universal», revelada por un instante al guerrero Arjûna en virtud de un privilegio especial), no puede ser sino lo infinito, y que lo infinito no puede sino provocar la crisis, la destrucción, la fractura de todo cuanto tiene carácter finito, condicional, mortal: igual que un voltaje demasiado alto que tiene un efecto fulminante en el circuito en el que se introduce. En esta óptica, se dice que el tiempo, entendido como fuerza que altera y destruye, encarna en cierta forma ese aspecto de la divinidad en cuanto trascendencia. Por consiguiente, la realidad suprema, la grandeza aterradora que alcanza más allá de toda manifestación, puede revelarse precisamente en el momento de toda crisis destructora. Es interesante destacar que, en la *Bhagavad Gitâ*, este punto de vista no se adopta para justificar el mal ni la perversidad, sino para dar ratificación metafísica al heroísmo del guerrero contra toda forma de humanitarismo

94. Sobre la «Vía de la Mano Izquierda», *cf.* J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, Roma, 1968.

o sentimentalismo. Dios en persona exhorta al guerrero Arjûna a combatir sin vacilar y a matar: «Los que tú mates ya están muertos en mí, sé tú tan sólo el instrumento» [95]. En su impulso heroico, que no ha de tomar en cuenta su propia vida ni la de los demás, y que demostrará la fidelidad a su propia naturaleza en quien ha nacido en la casta guerrera, Arjûna reflejará la fuerza grandiosa y aterradora de la trascendencia que todo lo rompe y se lo lleva, y que hace presentir la liberación absoluta [96]. Con arreglo a todo ello, y a la existencia de una tradición bien precisa que lo explicita, hemos incluido, en la serie de formas de embriaguez divina o «manía» de que habla Platón, una manía no considerada por él, de inspiración heroica y guerrera en sentido propio. Hay que considerar finalmente que ese estado de exaltación activa y transfigurante se manifestaba de manera fulminante en los momentos culminantes de la experiencia sacrificial, en los ejecutantes de los sacrificios sangrientos, sobre todo cuando se trataba de sacrificios llevados a cabo en honor de las divinidades (o aspectos de las divinidades) «terribles», como las que hemos citado.

Una última huella de esta tradición la encontramos en Novalis. Ya hemos dicho que este poeta intuyó el fenómeno de trascendencia que puede ocultarse en el sufrimiento e incluso en la enfermedad. Según Novalis, con el «mal» aparece en la naturaleza la libertad y lo arbitrario. «Cuando el hombre quiso convertirse en Dios, pecó». La causa de la caducidad, de la inestabilidad y de la muerte habría que buscarla en el espíritu, en el hecho de que el espíritu esté vinculado con la naturaleza como un «más allá de la naturaleza», una fuerza trascendente que deja sin efecto la finitud y lo condicionado. Estos fenómenos negativos, pues, no demuestran el poder de la naturaleza sobre el espíritu, sino más bien el poder del espíritu sobre la naturaleza; el «proceso de la historia es una combustión» –afirma Novalis– y la muerte puede incluso representar el límite positivo de esta trascendencia de una vida más allá de la vida [97]. También pueden citarse estas palabras de Schlegel: «El sentido de la creación divina sólo se revela en el entusiasmo de la destrucción. La vida eterna sólo fulgura en medio de la muerte» [98].

Pero son referencias que tienen algo de oscuro, debido a la ausencia, en Novalis, de vinculación a una tradición orientada conforme a la «Vía de la Mano Izquierda»; por eso en él todo queda en el plano de las simples intuiciones filosóficas, sin contrapartida práctica. En el «divino marqués», en Sade, por otra parte, ya no hay nada de divino, y los lejanos reflejos de esa peligrosa sabiduría están deformados y satanizados al máximo. Incluso allí donde parece haber tenido sobre todo la intuición de la destrucción de todo límite, no celebra más que una especie de sobrehumanismo tene-

95. *Bhagavad Gitâ*, XI, 33 . Es la contrapartida de lo que afirma Sade (*Justine*, II, p. 249) : «Si la destrucción es una de sus leyes [de la naturaleza], por consiguiente quien destruye le obedece».

96. Sobre todo esto, *Bhagavad Gitâ*, XI, *passim*.

97. Ed. Heilborn, vol. II, p. 230, 650, 586, 502 ss, 514.

98. F. Schlegel, *Kritische Schriften*, ed. Rasch, München, 1956, p. 101.

broso y privado de luz: algunos comentaristas modernos, como Georges Bataille y Maurice Blanchot no hay sabido hablar más que de una «soledad soberana» a propósito del hombre sadiano, que lleva inexorablemente al paroxismo todo cuanto es violencia y destrucción. Eso no quita que sea significativa la conexión específica que Sade establece entre la mística de la negación o de la destrucción y la esfera sexual. Si ponemos lo esencial en el lugar que le corresponde, encontramos el marco en el que se integran ciertos aspectos liminales de la experiencia erótica misma, y tenemos así el medio de discernir en estos aspectos lo que tiene que ver con la perversión y lo que no.

Dado que en esta obra adoptamos esencialmente el punto de vista de la «Vía de la Mano Izquierda», debemos agregar algunos complementos sobre el trasfondo cosmológico propio de esta vía en la tradición hindú. El punto de partida lo constituye la doctrina referente al desarrollo cíclico de la manifestación, que se supone que comprende dos fases o aspectos esenciales, el *pravrittî-mârga* y el *nivrittî-mârga*. La primera fase es aquella en la que el espíritu absoluto conoce la determinación, la finitud, se liga a formas y a limitaciones («nombre y forma», *nâma-rûpa*), que son las visibles en todas las cosas y todos los seres que nos rodean. Este proceso se desarrolla hasta cierto límite, tras lo cual se invierte la dirección y da paso a la segunda fase, el *nivrittî-mârga*, en el sentido de un regreso, de rechazo de todo lo finito, formado y manifestado, de una ruptura de relación identificativa del espíritu con la manifestación, relación propia de la fase anterior[99].

Brahmâ y Vishnu, entendido el uno como el dios que crea, y el otro como el dios que conserva, dominan durante el *pravrittî-mârga*, pero es Shiva quien rige el *nivrittî-mârga*. En el plano de las orientaciones, de las vocaciones profundas y de las actitudes, la «Vía de la Mano Derecha» (*dakshinâchâra*) está relacionada con la primera fase, y la «Vía de la Mano Izquierda» (*vâmâchâra*), con la segunda. Al aspecto creador, positivo y conservador de la manifestación le corresponden leyes, normas y cultos bien precisos; su ética es la de la fidelidad a la naturaleza propia (*svâdharma*) en el marco de la tradición. En la segunda fase, se expresa el camino opuesto: el desprendimiento, el rechazo de todo eso. Para alcanzar ese desprendimiento, se proponen dos soluciones: una ascética y otra destructora y disolvente. Es ésta la que caracteriza al *vâmâchâra*, la «Vía de la Mano Izquierda» en sentido propio, vinculado también a las prácticas tántricas de lo que se denomina el «ritual secreto» (*panchatattva*, literalmente los «cinco elementos»), mientras que la dirección ascética está representada eminentemente por el Laya Yoga, o Yoga de las disoluciones. El término *vâmâ* («izquierda», de donde viene *vâmâchâra*) se interpreta también en algunos

99. Este punto de vista corresponde a la teoría plotiniana del *proodos* y del *epistrofé*; la segunda de estas fases corresponde a su vez a lo que los estoicos denominan *ekpurosis* y los primeros autores cristianos la *apokatastasis pantos*. Pero los significados de que se trata en estas últimas concepciones están materializados en forma de acontecimientos situados en el fin de los tiempos.

textos en el sentido de «contrario»: hay que entender por ello la oposición a todo lo que es propio del *pravrittî-mârga*, de los aspectos creadores y conservadores de la manifestación y, en consecuencia, una actitud no sólo de desapego, sino de desprecio por toda ley y toda norma, la ética del antinomismo, o mejor dicho de la anomia, en aquel que se pone bajo el signo del *nivrittî-mârga*. Técnicamente, «el método indicado por los maestros [de esta vía] consiste en utilizar las fuerzas de *pravrittî* [las fuerzas de la fase positiva y constriñente de la manifestación] de forma que se vuelvan autodisolventes» [100]. El *siddha*, el adepto de esta vía, no conoce leyes, es llamado *svechchhâchâri*, «el que puede hacer cuanto quiere».

Otra interpretación de *vâmâ*, izquierda, es «mujer»: lo cual remite en particular al papel que pueden desempeñar el uso de la mujer y la embriaguez (el *Panchatattva* tántrico, además del uso de la mujer, implica el de las bebidas embriagantes) en la «Vía de la Mano Izquierda». Por eso en un texto técnico se llega a considerar esta vía como sinónimo de *latâ-sadhâna*, término que incluye una alusión a la postura especial que adopta la mujer, en estos medios hindúes, durante el acto sexual mágico [101].

Es natural que los discípulos de cada una de las dos vías exalten la que han elegido y condenen la otra. Por ejemplo, dicen los Tantras que la diferencia entre la «Vía de la Mano Izquierda» y la «Vía de la Mano Derecha» es análoga a la que existe entre el vino y la leche [102]. Las dos vías, sin embargo, hay que considerar que son dos métodos bien distintos para alcanzar el mismo fin. Se trata tan sólo de establecer caso por caso cuál de las dos vías se adecúa a las inclinaciones y la naturaleza propia de cada uno. A este respecto, Woodroffe observa con razón que en vez de decir «eso está mal», habría que decir «eso no se corresponde conmigo», y en vez de decir «eso está bien», habría que decir «eso se corresponde conmigo»; lo cual corresponde a la máxima antigua: *non licet omnibus Citheram adire*.

Por último, es conveniente destacar que la «Vía de la Mano Izquierda» también puede permanecer en el plano general indicado por la *Bhagavad Gitâ*, donde se trata particularmente de la vía del guerrero, pero sin ninguna referencia sexual ni orgiásti-

100. Esto puede compararse con estas palabras de Valentín el gnóstico (*apud* Mead, *op. cit.*, p. 224): «Desde el comienzo fuisteis inmortales e hijos de la Vida – Vida semejante a aquella de la que gozan los Eones. Sin embargo, quisierais dividir la muerte entre vosotros, para dispersarla y prodigarla, a fin de que la muerte pueda morir en vosotros y a manos de vosotros; porque *en la medida en que disolvéis el mundo sin ser disueltos, sois los señores de toda la creación y de toda la destrucción*». Para referencias a la «izquierda» en la tradición cabalística, *cf.* Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 40), que refiere que los cabalistas distinguen dos aspectos de la Divinidad: uno es denominado *phad*, mano izquierda y espada del Señor, y le corresponde el signo temible que está impreso en el hombre y en virtud del cual todas las criaturas, por derecho, le están sometidas; el otro aspecto se llama *hesed*, clemencia, mano derecha, y es, por el contrario, el principio del amor.

101. *Cf.* a este respecto: A. Avalon (J. Woodroffe), *Shakti and Shakta*, London-Madras 3ª ed., 1929, p. 147 ss.

102. *Ibíd.* p. 153.

ca. En dicho texto, esta vía, por lo que a su finalidad suprema se refiere, se equipara a la de la fidelidad al modo de ser de cada uno y de la ritualización o sacralización de la existencia (la fórmula correspondiente es *tat madarpanam kurushva*), o sea precisamente al *dakshinâchâra*, a la «Vía de la Mano Derecha».

30. *Rasputín y la secta de los Khlystis*

En relación con lo dicho en la última parte de este capítulo, resultará de interés aludir a fenómenos orgiásticos en los que figuran curiosamente reunidos varios factores de la autosuperación erótica examinados por nosotros por separado cuando hablábamos de ciertas formas liminales del amor sexual profano. Se trata de los ritos practicados por la secta rusa de los khlystis, ritos cubiertos por el secreto más riguroso. Los preceptos e ideas de la secta no debían revelarse a ningún profano, ni siquiera al padre o la madre del sectario: de cara al exterior, se prescribía no alejarse de la ortodoxia, pero a ésta se la consideraba la «falsa creencia».

Hay que decir enseguida que los ritos de los que vamos a hablar aparecen en un conjunto impuro e híbrido. En formas degradadas, simplistas y populares, los ritos de los khlystis conservaron rastros de ceremonias orgiásticas precristianas que perdieron su significado original y auténtico para absorber algunos temas de la nueva ley. El fundamento dogmático de la secta es que el ser humano es potencialmente semejante a Dios. Puede tomar conciencia de ello, y serlo, pues, también de hecho, realizando si es hombre la naturaleza de Cristo (de ahí el nombre de la secta), o la naturaleza de la Virgen si es mujer, cuando se provoca el descenso transfigurador del Espíritu Santo gracias al rito secreto. Éste se celebra a medianoche. Los participantes, hombres y muchachas, llevan tan sólo una túnica blanca, que recubre una desnudez total (desnudez ritual). Pronuncian fórmulas de invocación, comienzan a danzar en círculo, con los hombres formando un círculo central que se desplaza rápidamente en el sentido del curso del sol, y formando las mujeres un círculo periférico que se desplaza en dirección opuesta a la del curso del sol (referencia ritual a la polaridad cósmica reflejada por los sexos). El movimiento se hace cada vez más rápido y salvaje hasta que algunos participantes se apartan de los círculos para ponerse a danzar aisladamente, como los *vertiginatores* antiguos y los derviches islámicos, a tal velocidad –dicen– que a veces no se les ve la cara, cayendo y levantándose de nuevo (la danza como técnica del éxtasis). El ejemplo actúa de manera contagiosa y pandémica. A modo de factor suplementario de exaltación, la masa de participantes, hombres y mujeres, recurren a la flagelación recíproca (el dolor como factor erótico-extático). En el colmo de esta exaltación, los sectarios empiezan a presentir la transformación interior, la inminencia del invocado descenso del Espíritu Santo. Es entonces cuando hombres y mujeres se desnudan arrancándose las blancas túnicas rituales y se acoplan en la promiscuidad; la intervención de la ex-

periencia sexual y el traumatismo del acto sexual conducen, pues, el rito a su intensidad máxima [103].

El carácter híbrido de este rito se debe al hecho de que está centrado en una joven, sucesivamente elegida para el ceremonial, en la que se ve la «personificación de la divinidad, y también el símbolo de la fuerza generadora»; es adorada no sólo como Tierra Madre, sino también como Santísima Virgen de los cristianos. Se presenta completamente desnuda al final del rito, distribuyendo uvas pasas a los fieles, como si fuese un sacramento [104]. Este detalle permite reconocer fácilmente en la ceremonia secreta de los khlystis una prolongación de los ritos orgiásticos de la Antigüedad celebrados bajo el signo de los Misterios de la Gran Diosa ctónica y de la «Diosa desnuda».

Es interesante destacar que, en la secta en cuestión, el sexo está rigurosamente limitado a este uso ritual y extático; en efecto, la secta profesa, en todos los demás sentidos, un ascetismo rígido, condena toda forma de amor carnal, hasta el punto de que ni siquiera admite el matrimonio. De hecho, presenta en todo lo demás una gran analogía con otra secta eslava, la de los skoptzis, cuyo ascetismo llega incluso a prescribir la castración de hombres y mujeres, aunque conserva algo original, puesto que en el centro de los ritos skoptzis figura igualmente una joven desnuda. Se trata probablemente de un rastro del culto propio de otra forma de los Misterios de la Gran Diosa, del culto a la Cibeles frigia, en el que a menudo se efectuaban mutilaciones análogas en un estado de frenesí extático.

El *staretz* Gregori Efiomovitch, conocido por Rasputín, pertenecía a la secta de los khlystis. En este personaje del que tanto se ha hablado se conservan varios rasgos del orgiasmo místico. Ya es significativo que el título de *staretz*, «santo anciano», haya podido asociarse a un sobrenombre como Rasputín, que viene de *rasputnik*= disoluto, sobrenombre que el personaje conservó siempre. No es fácil separar en Rasputín la realidad de las leyendas creadas tanto por sus admiradores como por sus enemigos. Con todo, lo que es indiscutible, en la grosera persona de este campesino siberiano, es la presencia de ciertos poderes fuera de lo normal. Su fin, al menos, lo demuestra: fuertes dosis de un veneno tan violento como es el cianuro no tuvieron en él ningún efecto y se levantó tras haber recibido varios balazos de revólver disparados a poca distancia, hasta el punto de que, para acabar con él, hizo falta destrozarlo

103. *Cf.* N. Tsakni, *La Russie sectaire,* Paris, 1888, cap. IV, p. 63-73 ; K. Grass, *Die rüssischen Sekten,* Leipzig, 1907-1909. Para una analogía, pueden mencionarse los ritos de grupos de orientación derviche, entre ellos los mawlawis y los isawis, en los que los cantos, que habitualmente tienen por tema la embriaguez provocada por el amor y el vino, empujan a danzar. Pero es preciso abstenerse de todo movimiento mientras resulte posible; sólo cuando el impulso se hace irresistible, los participantes, sentados en círculo, se levantan y se ponen a danzar girando sobre sí mismos o entrando en corros. Entonces, insensiblemente, a una señal del *chaij,* se pasa a la invocación, basada en ciertas fórmulas (*dhikr*) (Y. Millet, «De l'usage technique de l'audition musicale», *Etudes Traditionnelles,* décembre 1955, p. 353-354).

104. N. Tsakni, *op. cit.,* p. 72-73.

literalmente. La «religión de Rasputín» se inspiraba esencialmente en los temas citados más arriba. Se le atribuyen las siguientes palabras: «He venido a traeros la voz de nuestra santa Madre Tierra y a enseñaros el bienaventurado secreto que ella me ha transmitido sobre la santificación por el pecado» [105]. Vemos reaparecer aquí el tema de la Gran Diosa (la Tierra Madre), mezclado con la idea cristiana de la naturaleza pecadora de la carne. En sustancia, la experiencia sexual desenfrenada –la «contienda del pecado» y la *svalnyi grech*– estaba concebida como medio de «mortificación» que tenía los efectos positivos de una «muerte mística» hasta el punto de quitarle al acto sexual su carácter impuro y de producir en el individuo la «transformación maravillosa» [106]. En este plano, el acto sexual se convertía incluso en una especie de sacramento transfigurante y en una vía de participación. En términos objetivos, o sea fuera de las referencias morales, la «santificación por el pecado» anunciada por Rasputín hay que referirla a este significado. En cuanto a su interpretación moral y cristiana, se acerca un poco al *pecca fortiter* luterano y a la idea, profesada por el propio San Agustín, de que la virtud puede ser pecado cuando tiene por motor el orgullo de la criatura caída, que se envanece de [107]. En este contexto, ceder a la carne sería una forma de humillarse, de destruir el orgullo del yo –del «oscuro déspota»– hasta sus últimos residuos, constituidos precisamente por el orgullo de ser virtuoso. En términos existenciales y no morales, el orgullo que se busca humillar dando vía libre a la sexualidad, no resistiendo, «pecando», tiene que ver con la limitación del individuo finito, limitación que hay que superar gracias a una experiencia especial y paroxística del *eros*.

La persona y el comportamiento de Rasputín eran más repugnantes que atractivos. En el origen de su poder y de la fascinación que ejerció incluso en medios de la alta aristocracia rusa normalmente inaccesibles a un campesino sucio y primitivo, había una influencia de otro tipo, que en su origen estaba vinculada, al menos parcialmente, a las experiencias de los khlystis y probablemente basada también en sus excepcionales predisposiciones. Aparte de esa fascinación que ejercía, encontramos en Rasputín cierta fidelidad a las técnicas de los khlystis: empleaba a menudo la

105. R. Fülop-Miller, *Le diable sacré*, Paris, 1929, p. 45, obra de la que igualmente hemos sacado las informaciones que siguen.

106. *Ibíd.*, p. 202; *cf.* también, p. 31-33.

107. Pensamos en el tratado *Contra advers. legis* (I, 26-28), donde san Agustín se pregunta cómo es que Dios permite que durante las guerras o los desórdenes sean violadas muchachas. Aparte del carácter impenetrable de los designios de Dios y de la alusión a posibles recompensas en el más allá por los sufrimientos soportados en este mundo (suponiendo que en una muchacha violada todo se reduzca al sufrimiento), Agustín se pregunta si por casualidad las vírgenes en cuestión no habrán cometido un pecado de orgullo al hacer ostentación de su virtud. Sabido es que para él las virtudes adquiridas por las simples fuerzas de la naturaleza, sin el concurso de la gracia divina, como las de los «paganos», son «vicios soberbios». El *pecca fortiter* luterano prescribe no resistir al pecado, abandonarse a él a fondo y, desde la propia abyección y el reconocimiento de la propia impotencia, esperar en la gracia divina salvadora.

danza, que él consideraba la parte de un todo que culminaba en el acto sexual: tenía una predilección particular por la música gitana, que cuando es auténtica es de las raras músicas que todavía conservan una dimensión frenética y elemental. Se afirma que las mujeres con las que danzaba Rasputín habiéndolas juzgado dignas de celebrar el rito con él, «tenían efectivamente la impresión de participar en la influencia mística de la que a menudo había hablado el *staretz*». El ritmo se hacía cada vez más frenético, se observaba que «el rostro de la danzante se encendía, que se le velaba la mirada poco a poco, que le pesaban los párpados y, finalmente, se cerraban». Entonces el *staretz* se llevaba a la mujer prácticamente sin conocimiento, para unirse a ella. Generalmente, el recuerdo que las mujeres conservaban de lo que sucedía a continuación era el de un éxtasis casi místico. Algunas, sin embargo, guardaron un sentimiento de horror profundo, y se cuenta incluso un caso de semilocura como resultado [108]. Pero, de acuerdo con lo que ya hemos dicho, este doble efecto posible parece natural.

108. R. Fülop-Miller, *op. cit.*, p. 268-269.

4. Dioses y diosas, hombres y mujeres

31. *Mitología, ontología y psicología*

En las enseñanzas propias del mundo tradicional, aparece casi por todas partes el tema de una dualidad o polaridad original a la que se pone en relación con la de los sexos. Es una dualidad que se presenta unas veces en términos puramente metafísicos, y otras veces aparece en la forma de la dualidad de las figuras mitológicas, de elementos cósmicos, de principios, de dioses y diosas.

Hasta no hace mucho, la historia de las religiones lo interpretaba como un caso evidente de antropomorfismo: como el hombre había creado a los dioses a su imagen y semejanza, había trasladado y proyectado en ellos la diferenciación sexual propia de los mortales de este mundo. Así, todas las díadas y dicotomías divinas se consideraba que eran tan sólo productos de la imaginación que tenían por único contenido concreto la experiencia humana del sexo.

La verdad es exactamente lo contrario. El hombre tradicional trató de descubrir en la divinidad misma el secreto y la esencia del sexo. Para él, los sexos, antes de existir físicamente, existían como fuerzas supraindividuales y como principios trascendentes; antes de aparecer en la «naturaleza» existían en la esfera de lo sagrado, de lo cósmico, de lo espiritual. Y en la múltiple variedad de las figuras divinas diferenciadas en dioses y diosas, aquel hombre trató de captar precisamente la esencia del eterno masculino y del eterno femenino, de la que la sexualización de los seres humanos no es más que un reflejo y una manifestación particular. Por eso hay que adoptar el punto de vista inverso del de la historia de las religiones: en vez de ser la sexualidad humana el fundamento para captar lo que de real y positivo hay en las

figuras divinas y mitológicas sexualmente diferenciadas, es precisamente el contenido de estas figuras lo que proporciona la clave de la comprensión de los aspectos más profundos y universales de la sexualidad del hombre y la mujer. Sólo estas figuras –creaciones de una intuición clarividente y a menudo incluso de formas de percepción suprasensible efectivas, individuales o colectivas– son precisamente las que pueden indicarnos el sentido de lo que hemos denominado virilidad absoluta y feminidad absoluta, en sus aspectos fundamentales; y también son ellas, por consiguiente, las que pueden hacernos capaces de reconocer y distinguir ciertas «constantes» objetivas en las formas derivadas e híbridas en las que aparece la sexualidad en los individuos empíricos, conforme a modalidades que dependen de las razas y también de los diversos tipos de civilización. Más particularmente, del *sacrum* sexual y de la mitología del sexo podrán extraerse las bases de una caracterología y una psicología del sexo verdaderamente profundas. Ese es el problema que vamos a abordar. Nuestro estudio no puede dejarlo de lado, aunque la materia que hay que examinar parezca a veces, para el lector corriente, abstrusa e inusitada.

Como premisa, hay que señalar de entrada que el punto de vista tradicional, que es el que seguimos aquí, si bien es opuesto al de las interpretaciones naturalistas de las que acabamos de hablar, también es muy distinto de algunas corrientes psicoanalíticas recientes. Ya hemos dicho que el principio de la virilidad absoluta y el de la feminidad absoluta no son simples conceptos, útiles como medidas para el estudio de las formas empíricas, mixtas y parciales del sexo, pero en sí mismos abstractos y privados de realidad. Tampoco los tomamos como simples «ideales» o «tipos ideales» que sólo existan en la medida en que los realice de forma más o menos aproximada tal o cual ser humano. Lo que son, en realidad, es principios reales en el sentido del termino griego ἀρχάι: *entia*, principios-potencia de tipo transindividual que condicionan conforme a diversas modalidades lo que hace que cada hombre sea un hombre y cada mujer, una mujer; por consiguiente, principios que existen antes y por encima de todo hombre y toda mujer mortales, y más allá de su efímera individuación. Estos principios tienen, pues, una existencia metafísica. Esta idea la han expresado con gran fuerza las escuelas tántricas y *sahaîya*, que atribuyen a la división de las criaturas en machos y hembras un carácter rigurosamente ontológico, derivado del carácter metafísico de los principios denominados Shiva y Shakti, o de personificaciones mitológicas como Krishna y Râdhâ.

Puede aplicarse, pues, a este ámbito particular, la propia doctrina platónica de las ideas, interpretada en sentido realista y mágico, la concepción de la «idea» o «arquetipo», entendido no como abstracción conceptual o mental, sino verdaderamente como raíz de lo real y como realidad de orden superior. Las fuerzas de las que hablaremos están invisiblemente presentes en todas las individuaciones por ellas revestidas, en las que se manifiestan o se transparentan; estos dioses o entes del sexo viven y aparecen diversamente, en diversos grados de intensidad, en la multitud de hombres y mujeres, en el espacio y en el tiempo; y tal multiplicidad de

formas transitorias, aproximativas, a veces incluso larvarias, no afecta a su identidad y su eternidad.

Es por consiguiente muy clara la divergencia entre el punto de vista que adoptamos y las interpretaciones de las corrientes modernas, que parten de un plano no metafísico, sino psicologista. Jung, por ejemplo, no es que redujese las figuras del mito sexual a simples fantasías e invenciones poéticas, incluso presintió en ellas la dramatización –precisamente– de «arquetipos» con un alto grado de universalidad y una realidad autónoma; pero esta realidad la comprendió en términos meramente psicológicos, reduciéndolo todo a proyecciones mentales del inconsciente colectivo y a las «exigencias» que en el hombre la parte oscura y atávica de la psique esgrime contra la parte consciente y personal. No sólo hay ahí una evidente confusión de planos, sino también –mediante el recurso abusivo a la noción de inconsciente y la utilización de una fenomenología de psicópatas– la confirmación de la tendencia general moderna a reducir todas las cosas a medidas puramente humanas. Si bien todo principio, al tener de un modo u otro carácter trascendente, debe convertirse en «fenómeno psicológico» para poder experimentarse, hay con todo una diferencia fundamental entre hacer que todo empiece y termine en la psicología, y comprender, por el contrario, la psicología en función de la ontología. De hecho, todas las interpretaciones de Jung se terminan en un plano muy trivial, y su intuición de la realidad supraindividual y eterna de los «arquetipos» sexuales se vuelve vana o bien cae al nivel de algo falsificado debido a una deformación profesional de la mentalidad (se trata de un psiquiatra y psicoanalista) y a la ausencia de referencias doctrinales adecuadas.

La divergencia entre los dos puntos de vista es todavía más visible en el orden de las consecuencias prácticas. Jung tiene en vista el tratamiento de neurópatas y cree seriamente que el objeto de las religiones, de los Misterios y de las iniciaciones antiguas no era distinto: todo ello servía según él para curar individuos afectados de problemas psíquicos, atenazados por la parte inconsciente de su ser. En definitiva, para él, de lo que se trata es de «desaturar» los arquetipos, de privarlos de su carga mítica y fascinante –del *mana*– que les confiere un carácter obsesivo, y reducirlos a funciones psíquicas normales: y eso hasta en el caso del arquetipo masculino y del arquetipo femenino que afloran aquí y allí en la conciencia ordinaria [1]. En cambio, a la humanidad tradicional, el conocimiento de la realidad metafísica de los arquetipos sexuales le sirvió de premisa positiva para las múltiples variantes de la sacralización del sexo, de las prácticas y los ritos destinados, no a que un ser desgarrado y presa de sus «complejos» recobrase una trivial normalidad, sino a favorecer un sistema de

1. *Cf.* C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich-Leipzig, 1928, cap. IV. Para una crítica detallada de las ideas de Jung, cf. *Introduzione alla Magia* (a cura dei «Gruppo di Ur»), Roma, 1956, vol. III, p. 411 ss. Y también J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Roma, 1972.

evocaciones y participaciones más allá de lo humano, a provocar aberturas del Yo propias de esas «cargas» que en Jung se reducen a simples e inexplicables reflejos de las imágenes del inconsciente [2].

Hay que añadir que, como en el mundo tradicional existía un sistema de correspondencias entre realidades y símbolos, entre acciones y mitos, el mundo de las figuras divinas sexuadas no sólo permitía penetrar las dimensiones más profundas de la sexualidad humana, sino que implicaba relaciones capaces de proporcionar principios normativos para las relaciones que en toda civilización sana han de establecerse entre ambos sexos, entre el hombre y la mujer. A partir de ahí, estas relaciones adquirían un significado profundo, eran conformes a una ley y una norma superiores al mundo de la contingencia, de lo arbitrario y de las situaciones puramente individuales.

Consideraremos aquí brevemente este aspecto de la metafísica del sexo.

32. *La Díada metafísica*

Por lo que se refiere a las dualidades elementales, trataremos en primer lugar las que tienen carácter metafísico, todavía libre de la mitologización y la simbolización.

La idea fundamental es que la creación o manifestación universal se produce a través de una duplicación de principios comprendidos en la unidad suprema, igual que la generación animal se produce por la unión del macho y la hembra.

Hablando de la generación, dice Aristóteles: «El macho representa la forma específica, y la hembra la materia. En cuanto hembra, es pasiva, mientras que el macho es activo» [3]. Esta polaridad aparece de nuevo en las concepciones de la filosofía griega; deriva de los Misterios y adopta diferentes formas, que generalmente ya no se comprenden en su significado original y vivo. Lo masculino es la forma, y lo femenino es la materia: forma significa aquí poder que determina, que suscita el comienzo de un movimiento, de un desarrollo, de un devenir; materia quiere decir la causa material e instrumental, la pura potencialidad indeterminada, sustancia o fuerza que, privada de forma, puede tomar todas las formas, que no es nada en sí pero que, una vez activada y fecundada, puede convertirse en todo. El término griego ὕλη, «materia», no designa, pues, ni la materia del organismo ni la de la naturaleza física en general; difícilmente inteligible para la mentalidad moderna, este término se aplica a una entidad misteriosa, inaprensible y abismal, que tiene el ser y que también no lo tiene, en la medida en que es precisamente la posibilidad pura y la sustancia-potencia de la «na-

2. Según las opiniones de la escuela junguiana, «cuando desaparece la frontera de la personalidad limitada del individuo y los arquetipos», no puede producirse sino un «delirio, un estado psicopatológico catastrófico de obsesión» (*cf.* M. L. von Franz, *Aurora Consurgens*, Zurich, 1957, p. 175, 219, etc.). Nada puede ser más significativo en cuanto a los horizontes de esta escuela.

3. Aristóteles, *De la generación de los animales*, I, 2, 716 *a*; *cf.* también II, 1, 732 *a*; II, 4, 738 *b*.

turaleza» como cambio y devenir. Para los pitagóricos, es también el principio de la Díada (del binario, del Dos), opuesta al Uno, presentado por Platón como δατήριον, como lo que es siempre el «otro», referido al receptáculo, χώρα del ser, a la «madre» o «nutricia» del devenir [4]. Por regla general, es así como se presentan, en su forma más abstracta, el eterno masculino y el eterno femenino en la metafísica tradicional.

En el plano de las determinaciones posteriores, se puede hacer corresponder lo masculino y lo femenino con el ser (en el sentido eminente) y el devenir, con lo que tiene en sí mismo su propio principio y lo que tiene su principio en el otro: con el ser (inmutabilidad, estabilidad) y la vida (cambio, alma o sustancia animadora, sustancia materna del devenir). A este respecto, Plotino habla del ser –οὗς uὄν– y del complemento femenino del eterno masculino, οὐσία; del ser eterno y la potencia eterna, en cierto modo identificada a la «naturaleza» y a la «psique divina» (la Psique, o Vida, Zoé, de Zeus). Plotino pone también al ser en relación con el νοῦς, otro término que hoy se ha hecho difícil de entender correctamente: es el principio intelectual concebido como principio olímpico, presencia inmutable y pura luz, que en Plotino posee también la figura del Logos, cuando se lo considera en la acción por la cual fecunda y pone en movimiento la materia o fuerza cósmica. En cambio, lo femenino es la fuerza-vida; como Psique, es «la vida del ser eterno», que, ella, cuando la manifestación «procede» del Uno y toma forma, «cronifica», es decir, desarrolla en el tiempo, en el devenir, en situaciones en las que los dos principios están unidos y diversamente mezclados: el masculino, o Logos, se mantiene en todo aquello que es, en aquello que permanece idéntico a sí mismo, que no se transforma, que es el principio puro de la forma [5].

La «naturaleza», φύσις no tenía para los griegos el sentido materialista que ha tomado entre los modernos; sentido que sin embargo hay que tener en mente cuando se identifica el principio femenino con el principio «natural». En efecto, en el simbolismo tradicional, al principio sobrenatural se lo consideró siempre «masculino», y al de la naturaleza y del devenir se lo consideraba «femenino». Una polaridad del mismo tipo la encontramos en Aristóteles: en oposición al νοῦς inmóvil, que es acto puro, está la «naturaleza», en la que aquél, por su simple presencia, en cuanto «inmovilidad móvil», despierta el movimiento efectivo, el paso de la posibilidad aformal o «materia» a la forma, a la individuación. La díada Cielo-Tierra, la polaridad del principio uranio y el principio telúrico, o ctónico, en cuanto imágenes cósmico-simbólicas del eterno masculino y el eterno femenino, equivalen a esta dualidad.

En este plano, otro símbolo de lo femenino son las Aguas, de las que ya hemos hablado. Las Aguas encierran varios significados. Representan ante todo la vida indiferenciada, anterior a la forma, todavía no fijada en la forma; en segundo lugar, simbolizan lo que fluye, o sea lo que es inestable y movedizo, el origen de todo lo que

4. Platón, *Timeo*, 50 *b-d*.
5. Sobre todo ello, *cf.* Plotino, *Enéadas*, III, vii, 4; III, vii, 10: III, viii, 1; I, i, 8 ; III, ii, 2; V, vii, 12.

depende de la generación y del devenir en el mundo contingente, que los antiguos denominaban «mundo sublunar»; finalmente, representan también el principio de toda fertilidad y crecimiento, conforme a la analogía que ofrece la acción fertilizante del agua en la tierra, en el suelo. Por una parte, se habla del «principio húmedo de la generación», y por otra, de las «aguas de vida», y también de las «aguas divinas». Agreguemos que se asoció con las Aguas el símbolo de la horizontal — correspondiente a la categoría aristotélica del «ser extenso» κεῖσθαι, opuesto al símbolo de la vertical | y a la categoría de «mantenerse» ἔχειν, en el sentido específico de mantenerse recto, derecho, sentido cuya relación con el principio masculino lo expresó entre otros, en la Antigüedad, el símbolo fálico e itifálico (el *phallus* en erección).

Si al principio femenino se lo asociaba con las Aguas, al principio masculino, por su parte, se lo asociaba frecuentemente con el Fuego. Como en tantos otros casos, sin embargo, hay que tener en cuenta la polivalencia de los símbolos tradicionales, o sea su capacidad para servir de soporte a significados bastante diferentes, que no se excluyen pero que siguen la lógica de perspectivas múltiples. Así, aunque hagamos abstracción de los distintos aspectos considerados del Fuego como principio masculino (podemos recordar, en la tradición hindú, el doble nacimiento de Agni y, en la tradición grecorromana, el desdoblamiento del fuego en fuego telúrico y volcánico por una parte, y fuego uranio o celeste por otra parte), el Fuego, considerado en su aspecto de llama que calienta y alimenta, también se adoptó como símbolo del elemento femenino y desempeñaba como tal un papel muy importante en las culturas indoeuropeas. Atar, la Hestia griega y la Vesta romana son personificaciones de la llama tomada en este sentido (Ovidio, *Fast.*, VI, 291, dice que Vesta es la llama *viva*); y el fuego en el culto tanto doméstico como público, el fuego sagrado que ardía sin parar en el palacio de los césares y que se llevaba en las ceremonias oficiales, el fuego que todo ejército romano o griego llevaba consigo, manteniéndolo encendido noche y día, estaba en relación con el aspecto femenino de la divinidad entendida como fuerza-vida, elemento vivificador. La idea antigua según la cual la brusca extinción del fuego del culto privado es signo de muerte, se inscribe en este contexto: no es el «ser», sino la vida la que se va.

Examinando las tradiciones orientales hallamos confirmados los contextos simbólicos que acabamos de indicar. La tradición extremoriental conoce la díada Cielo-Tierra; el Cielo se identifica con la «perfección activa» (*Khien*), y la Tierra con la «perfección pasiva» (*khuen*). En el *Gran Tratado* [6], puede leerse: «Lo masculino actúa siguiendo el camino de lo creativo, lo femenino opera siguiendo el camino de lo receptivo», y también [7]: «Lo creativo actúa en los grandes comienzos, lo receptivo conduce a su cumplimiento las cosas que han entrado en el devenir... La Tierra es fecundada por el Cielo y actúa en el momento oportuno... Siguiendo al Cielo, la Tierra

6. *Ta Chiuan*, I, 4.
7. *Ibíd.*, 1, 5.

encuentra su señor y sigue su camino conforme al orden». Como en el pitagorismo, al binario (el Dos) se lo relaciona aquí con el principio femenino y, en general, a los números impares se los relaciona con el Cielo, y a los números pares, con la Tierra. La Unidad es el comienzo; el Dos es el número femenino de la Tierra; el Tres es masculino en cuanto representa la Unidad, no en sí, sino con la Tierra (1 + 2 = 3), o sea todo cuanto, en el mundo del devenir, lleva el signo y la forma impresa del principio superior, como en una imagen de éste [8]. Puede decirse que este simbolismo numérico tiene carácter universal. Lo encontraremos también en Occidente hasta la Edad Media y Dante. También se encuentra en el origen de la antigua máxima *Numero Deus impare gaudet* (porque en todo número impar vuelve el Uno para prevalecer sobre el Dos).

Pero en la tradición extremoriental, lo más característico es la díada metafísica expresada en la forma del *yang* y el *yin*. Estos principios, ya hemos hablado de ellos, han de entenderse, o como determinaciones elementales (*eul-hi*), o como fuerzas reales que actúan en cada plano del ser. En cuanto determinaciones, el *yang* tiene la naturaleza del Cielo –es *yang* todo lo que es activo, positivo, masculino–, y el *yin* tiene la naturaleza de la Tierra –es *yin* todo lo que es pasivo, negativo, femenino–. En el simbolismo gráfico, al *yang* le corresponde el trazo entero —, y al *yin* el trazo partido — —, que de nuevo contiene la idea del «dos», o sea de la potencia platónica del «otro». Los trigramas y hexagramas formados por las combinaciones de estos dos signos elementales se muestran en el *Yi-king*, texto fundamental de la tradición china, como claves de las situaciones esenciales que puede contener la realidad, tanto en el orden espiritual como en el orden natural, tanto en el universo como en la esfera humana, individual o colectiva. Todos los fenómenos, las formas, los seres y los cambios del universo se considera que son encuentros y combinaciones variadas del *yang* y el *yin*; de ahí sacan su fisonomía última. En su aspecto dinámico, el *yang* y el *yin* son fuerzas opuestas, pero asimismo complementarias. La luz y el sol son de cualidad *yang*, la sombra y la luna tienen cualidad *yin*; el fuego es *yang*, las aguas son *yin*; las cumbres son *yang*, las depresiones son *yin*; el espíritu es *yang*, el alma y la fuerza vital son *yin*; lo puro es *yang*, lo abismal es *yin*, y así sucesivamente. Por último, es la predominancia del *yin* en ella lo que hace que la mujer sea la mujer, y es la predominancia de *yang* lo que hace que el hombre sea el hombre, y el *yin* puro y el *yang* puro, como hemos dicho más arriba, se presentan como la sustancia de la feminidad absoluta y la sustancia de la virilidad absoluta. Fuera de los aspectos del simbolismo que remiten a los que ya hemos considerado en el caso de la tradición griega, hay que insistir aquí en la atribución de la cualidad fría, húmeda y oscura al *Yin*, y de la cualidad seca, clara y luminosa al *yang*. Por lo que se refiere a la cualidad fría del *yin*, parecería como si hubiese contradicción con el aspecto «calor, llama y vida» que antes relacionábamos con el principio femenino; pero esta cualidad hay

8. *Shi-kua*, 1, comentario.

que interpretarla en el mismo contexto que la fría luz lunar y la frigidez de diosas como Diana, que personifican el principio de esta luz; y ya veremos más adelante toda la importancia de este rasgo en la caracterología de lo femenino, de la mujer. Al *yin*, además, le corresponde la sombra, la oscuridad, por alusión a las potencias elementales anteriores a la forma, que en el ser humano corresponden a lo inconsciente y a la parte vital y nocturna de su psiquismo; lo cual remite directamente a la relación, cuya existencia se reconocía, entre ciertas divinidades femeninas y ciertas divinidades de la noche y de las profundidades de la tierra, así como a la noche (Nyx) de Hesíodo, presentada como generadora del día: equivaliendo aquí el día a la cualidad clara, iluminada («soleada») del *yang*, que es la misma de las formas manifestadas, de las formas definidas y acabadas que se liberan de la oscuridad ambigua, de la indeterminación de la matriz generadora, de la sustancia femenina, de la *materia prima*.

Encontramos en la tradición hindú algunas precisiones dignas de señalarse sobre el simbolismo del que hablamos. El sistema *Sâmkhya* nos presenta el tema fundamental de la dualidad de *purusha*, lo masculino primigenio, y *prakritî*, principio de la «naturaleza», substancia o energía primigenia de todo devenir y de todo movimiento. *Purusha*, como el νοῦς helénico, es desprendido, impasible, «olímpico», hecho de pura luz; inactivo en el mismo sentido que el motor inmóvil aristotélico. Con una especie de acción de presencia –con su «reflejo»–, fecunda a *prakritî*, rompe el equilibrio de las potencias (*guna*) de ésta, originando así el mundo manifestado. Esta concepción ha conocido sus desarrollos más interesantes en el tantrismo metafísico y especulativo. El culto hindú conocía la figura de Shiva como dios andrógino denominado Ardhanarîshvara. Los Tantras separan los dos aspectos de la divinidad, el masculino y el femenino. Al *purusha* del *Sâmkhya* le corresponde aquí precisamente Shiva, a la *prakritî* o «naturaleza» le corresponde *Shakti*, entendida como esposa y potencia de Shiva –el término sánscrito *shakti* comprende el sentido tanto de esposa como de potencia–. El mundo nace de su unión, de su acto sexual; en los textos, la fórmula empleada es precisamente: *Çiva-Çakti samayogât jâyate srishtikalpanâ.* [9] Como en el *Sâmkhya*, también aquí se atribuye al elemento masculino, a Shiva, una iniciativa «no actuante»; provoca el movimiento, despierta la Shakti; pero verdaderamente activa, móvil y generadora sólo lo es esta última. Eso está indicado particularmente por el simbolismo de una unión sexual en la que es la hembra, la Shakti ígnea, la que desempeña el papel activo y se mueve, abrazando al macho divino hecho de luz y portador del cetro, que permanece inmóvil. Se trata de lo que se denomina la *viparîta-maithuna*, el acto sexual invertido, que se encuentra muy frecuentemente en la iconografía sagrada indotibetana, especialmente en las estatuillas denominadas *Yab yum chudpa* [10]. En el ámbito de las personifi-

9. *Cf.* J. Woodroffe, *Creation as explained in the Tantra*, Calcutta, s.f., p. 9.

10. *Cf.* E. Pander, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuku. Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus*, Berlin, 1890.

caciones divinas, a Shakti le corresponde, entre otras, Kâlî, la «diosa negra», a menudo ígnea también o bien rodeada de un círculo de llamas, de modo que reúne en sí dos atributos del arquetipo femenino de los que ya hemos hablado: la oscuridad preformal y el fuego. En su aspecto de Kâlî, sin embargo, la Shakti se presenta esencialmente como energía irreductible a toda forma finita o límite, y por consiguiente también como diosa destructora [11]. Por lo demás, así como los chinos ven expresarse en la realidad el variado juego de la unión del *yin* y el *yang*, así la tradición hindú de que hablamos ve en la creación una combinación de energías que proceden de los dos principios, de la *chit-shakti* o *shiva-shakti* y de la *mâyâ-shakti*. Así, un texto pone en boca de la diosa estas palabras: «Como en el Universo todo es Shiva y Shakti al mismo tiempo, oh tú, Maheshvara [el dios masculino], tú estás en todo lugar y yo estoy en todo lugar. Tú estás en todo y yo estoy en todo» [12]. Más precisamente, Shiva está presente en el aspecto inmutable, consciente, espiritual y estable, y Shakti, en el aspecto cambiante, inconsciente y vital, natural y dinámico de todo lo que existe [13]. La diosa existe en forma de tiempo, y en esta forma es la causa de todo cambio y es «omnipotente en el momento de la disolución del universo» [14].

En el tantrismo especulativo, finalmente, a Shakti le corresponde Mâyâ. Este término, bien conocido en la concepción más corriente, y especialmente en el Vedânta, se refiere al carácter ilusorio, a la irrealidad del mundo visible tal como se experimenta en el estado dual. Pero también se utiliza este término para designar las obras de magia, y la asociación antes evocada (*Mâyâ-Shakti*) está precisamente destinada a presentar lo femenino como «magia del dios», la diosa en el sentido de que engendra mágicamente las formas manifestadas: formas que tan sólo son ilusorias en sentido relativo, puesto que el atributo de realidad, en la tradición hindú, sólo se aplica al ser absoluto, luminoso y eterno, no afectado por el devenir y el «sueño». A modo de consecuencia, de todo eso se deriva una asociación: la del principio femenino con el mundo «nocturno», asociación que es el fundamento de un tipo preciso de magia, de embrujo o fascinación. Se trata de un tema que también se encuentra en otros lugares, por ejemplo en uno de los aspectos de la diosa Hécate pelásgica y griega. Hécate es una diosa ora subterránea, ora lunar, que confiere el poder a las técnicas de encantamiento y enseña las fórmulas mágicas; protege a las hechiceras y a las encantadoras, que han aprendido de ella su arte, cuando no hace de ellas directamente sus sacerdotisas (según cierta tradición, Medea era sacerdotisa en un templo de Hécate). Como Hécate, también Diana, a menudo identificada con ella, se consideraba que regía las artes mágicas; los vasos Hamilton muestran personajes femeninos que practican sortilegios en honor de Diana.

11. *Cf.* J. Evola, *Lo Yoga della Potenza, cit.*, pp. 53, 54, 58 ss.
12. Citado en J. Woodroffe, *Creation as explained in the Tantra, cit.*, p. 9.
13. *Cf.* J. Woodroffe, *Shakti and Shakta, cit.*, IIª parte, cap. XIV-XIX.
14. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, London, 1913, pp. 46-47.

«Encantadora del enemigo del dios del amor»: ese es uno de los calificativos de la Gran Diosa hindú.

En este mismo contexto, las doctrinas hindúes en cuestión tienen de particular que conciben la manifestación como «mirada hacia el exterior» –*bahirmukhî*–, o sea como tendencia o movimiento extravertido, una «salida de sí», un desprendimiento del Uno y de lo Idéntico: es un aspecto más de la naturaleza y de la función de la Shakti. Puesto que la Shakti recibe también el nombre de *kâmarûpinî*, o sea «la que está hecha de deseo», y su símbolo es el del órgano sexual femenino, el triángulo invertido, identificado con el símbolo del deseo, vemos precisarse con ello el mismo tema, en la medida en que todo deseo implica un movimiento hacia algo distinto de uno, hacia algo exterior. Ahora bien, el budismo, muy especialmente, ha reconocido precisamente en el deseo y la «sed» –*kâma*, *trishnâ y tañhâ*– el fundamento supremo del devenir y de la existencia condicionada, del *samsâra*. En la «esposa de la divinidad», en la Shakti de Shiva, hay que ver la raíz del deseo: sea como deseo cosmogónico, sea como lo que es consubstancial a las «Aguas» y a la «materia», que los griegos entendían como «privación», como la Penia platónica privada de ser y deseosa de poseer el ser [15], por oposición a la naturaleza sideral e inmóvil de la masculinidad metafísica, del eterno νοῦς . Sin embargo, se dice que «Shiva sin Shakti sería incapaz de todo movimiento», estaría «inactivo», y que en cambio Shakti, o *prakritî*, sin Shiva sería inconsciente –*achit*–, o sea privada del elemento luminoso. Las parejas divinas unidas del panteón hindú e indotibetano sirven para designar la constante asociación del elemento shivaico y el elemento sháktico en todo lo manifestado. Plotino (III, 5, 8) dice que los dioses se caracterizan por el *noûs*, y las diosas por la *psycue*, y que a todo *noûs* le está unida una *psycue*. Añade que la *psicue* de Zeus es Afrodita, diosa que algunos sacerdotes y teólogos, sigue diciendo Plotino, identifican igualmente con Hera.

No nos detendremos en referencias análogas que podrían recogerse de otras tradiciones, pues no añadirían gran cosa a las estructuras fundamentales que acabamos de indicar. Aludiremos tan sólo a algunas ideas de la Cabbala hebraica y del gnosticismo cristiano. En la Cabbala, la «feminidad de lo divino» –la *nubka*, opuesta a *duchra*– suele estar representada por la Shekinah, fuerza o principio entendido como «esposa del Rey», y se habla de las «bodas sagradas» –*zivuga kadisha*– del Rey y la Reina, de Dios y su Shekinah [16]. Lo que importa aquí sobre todo es destacar el aspecto de esta hipóstasis femenina, el eterno femenino, bajo cuya protección se encuentran todas las mujeres del mundo [17]: se nos presenta como equivalente del Espíritu Santo vivificante, un poder, influencia o «gloria» inmanente en la creación: poder distinguido, pues, de

15. Plutarco (*Isis y Osiris*, 52) dice que Penia «es la materia primera, que en sí es privación, pero que es llenada por el bien [sinónimo, aquí, del ser], que tiende siempre hacia él y consigue participar del bien».
16. *Zohar,* I, 207 *b* ; III, 7 *a*.
17. *Ibíd.*, I, 288 *b*.

la pura trascendencia de lo divino y susceptible de separarse de él (ya veremos que lo mismo ocurre con la Shakti hindú en la fase «descendente» de la manifestación); por eso habla también la Cabbala del estado de «exilio» de la Shekinah. Pero ésta, en cuanto «gloria presente en este mundo», conduce a otra relación. La «gloria», en efecto, no se entendía en la Antigüedad como abstracción personificada, sino como poder o fuego divino (el *hvarenô* iranio): noción próxima a la de la «llama viva» simbolizada por Vesta, que remite, a través de una serie de transiciones puestas de relieve por Cumont [18], a la idea de una divinidad femenina complementaria y de un poder eficaz, como lo es la «Fortuna», especialmente en su aspecto de *Fortuna Regia*.

En el cristianismo –religión que ha integrado y absorbido temas tomados de tradiciones muy heterogéneas–, el «Espíritu» no tiene rasgos bien definidos; no es femenino cuando fecunda a la Virgen, ni cuando se presenta, en el Antiguo Testamento, como principio que se mantiene por encima de las Aguas. Sin embargo, en hebreo y en arameo, la palabra «espíritu» es de género femenino, y en el gnosticismo cristiano –en el *Evangelio de los Hebreos*– se encuentra la expresión, atribuida a Cristo, «mi madre el Espíritu Santo» [19], mientras que el término griego para «espíritu», πνεῦμα, puede corresponder al sánscrito *prâna*, «aliento, fuerza vital, fuerza de vida». Resulta de ello, para el Espíritu Santo –cuyo descenso se representó a veces como descenso de llamas–, una significativa convergencia con la Shekinah. Por lo demás, el Espíritu Santo ha sido simbolizado a menudo por la paloma, que anteriormente había sido asociada a las grandes divinidades femeninas mediterráneas, a la Potnia cretense, a Ishtar, a Derketo, a Mylitta, a la propia Afrodita, como para representar su fuerza y su influencia [20]. Y son palomas las que llevan a Zeus su alimento, la ambrosía [21].

Las mujer divina del gnosticismo es esencialmente Sofía, entidad de numerosos rostros y múltiples denominaciones. Identificada a veces con el Espíritu Santo, ella es también, según sean sus contenidos, la Madre o Madre Universal, la Madre de los Vivos o Madre Resplandeciente, el Poder celestial, La de la Mano Izquierda (por oposición a Cristo, entendido como esposo suyo y El de la Mano Derecha), la Lujuriosa, la Matriz, la Virgen, la Esposa del Macho, la Reveladora de los Misterios perfectos, la Santa Paloma del Espíritu, la Madre Celestial, la Descarriada, Helena (o sea, de hecho, Selene, la Luna); Sofía fue concebida como Psique del mundo y

18. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 3ª ed., 1913, p. 96 ss.

19. Citado en Orígenes, *In Johan.*, II, 12. *Cf.* San Jerónimo, *In Matth.*, II, vii, 7, donde aparece la misma expresión y donde se recuerda que en hebreo *ruach*, «espíritu», es femenino.

20. *Cf.* G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris, 1952, que habla de la diosa paloma o de la diosa de la paloma, puesto que ésta podía ser un símbolo de la diosa o bien identificarse con ella. «Emanación de la diosa, la paloma es el espíritu que santifica todos los seres y todos los objetos sobre los que se posa. Por medio de ella se lleva a cabo la posesión divina» (p. 285).

21. Homero, *Odisea*, XII, 63.

como aspecto femenino del Logos [22]. En la *Gran Revelación* de Simón el Gnóstico, el tema de la díada y el andrógino se presenta en términos que vale la pena referir aquí: «Este es el que fue, es y será, poder macho-hembra como el preexistente poder ilimitado que no tiene principio ni fin, pues existe en el Uno. De ese poder ilimitado es de donde el pensamiento, oculto en el Uno, procedió en primer lugar convirtiéndose en dos... Y así sucede que, cuanto de él se manifiesta, aunque es uno resulta ser dos, macho y hembra, pues tiene la hembra en sí mismo» [23].

33. *Arquetipos «deméticos» y arquetipos «afrodíticos». La Virgen. La desnudez abismal.*

Hasta aquí hemos considerado sobre todo la polaridad primigenia desde el punto de vista abstracto y metafísico; ahora vamos a estudiarla brevemente en la forma de figuras divinas propiamente dichas, de teofanías y de cratofanías. Lo repetimos: para la Antigüedad tradicional, estas figuras eran *arkhai*, seres reales. Con ellas nos acercamos ya al plano existencial, o sea a la sexualidad humana concreta, pues los significados del mito sagrado, en este nuevo ámbito, se refieren a cultos, a instituciones, a acciones rituales. Sin embargo, para distinguir caracterizaciones diferenciadas en el campo mitológico, hay que tener una capacidad especial de discriminación. Porque en la mitología se encuentran una masa de figuras que casi siempre tienen carácter polivalente, que sirven de base, pues, a contenidos muy variados, tanto debido a la multiplicidad de los aspectos que en esas figuras se pueden descubrir y examinar, como por causas exteriores e históricas: la mezcla, la transformación o la yuxtaposición de mitemas y cultos diversos en las civilizaciones, y a veces incluso en el marco de una misma civilización.

Por lo que atañe al principio femenino, la gran variedad de sus imágenes o epifanías la podemos reducir a dos tipos fundamentales, que denominaremos el *tipo afrodítico* y el *tipo demétrico*, y que se nos presentan como arquetipos eternos de la amante y de la madre humanas. Estos dos tipos corresponden al «poder de lo divino», *ousia*, *hylé* o *shakti*, en sus aspectos de fuerza en estado puro y de fuerza que ha recibido forma del eterno masculino y que se ha convertido en vida que alimenta una forma.

El tipo demétrico está documentado en el Occidente antiguo desde el paleolítico superior; prosigue en el neolítico, se concreta en las divinidades maternas prehelénicas, reaparece en la zona meridional que, arrancando en los Pirineos y pasando más allá de la cultura egea, Egipto y Mesopotamia [24], llega a la India prearia y a Polinesia.

22. Cf. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten, cit.*, p. 247-248.
23. *Ibíd.*, p. 129-130.
24. *Cf.* A. Mosso, *Le origine della civiltà mediterranea*, Milano, 1909, p. 90 ss., 100.

El tema de la fecundidad está en primer plano; en cuanto traducción naturalista de la idea de la Diosa como vida, se expresa en los informes ídolos esteatopígicos del paleolítico. Antes de manifestarse en la tardía y casta forma de la Deméter helenizada, aparece también en las diosas desnudas más antiguas, las representaciones más radicales de las cuales son la diosa de innumerables pechos y las imágenes desnudas, de pie o acostadas boca arriba, con las piernas muy separadas para mostrar el órgano sexual, pero también para liberar, hacer fluir el *sacrum* sexual en forma de energía mágica, del *mana* de fecundidad de la *Genitrix* o *Mater* primigenia [25]. En algunos pueblos primitivos, el mismo tema se expresa de forma típica en el dibujo lineal estilizado de la matriz y del órgano sexual –el triángulo invertido ▽, a veces con un trazo en el ángulo inferior, que evoca el inicio de la hendidura de la vulva– adoptado como símbolo de una fuerza mágica destinada a fertilizar y, al propio tiempo, a espantar, a hacer retroceder a aquellos que no han de acercársele [26]. Puede deducirse un sentido análogo del gesto femenino del ἀνάσυρμα, que consiste en levantarse la túnica para mostrar el sexo, gesto que también tuvo el segundo sentido de que acabamos de hablar: en la leyenda, por ejemplo, este es el gesto con el que las mujeres licias hacen retroceder las amenazadoras olas de Poseidón [27], y en el ciclo islámico, con este gesto, además del quitarse el velo, la antigua diosa lunar al-Uzzas detiene al enviado del Profeta que quería talar los árboles consagrados a la diosa [28].

No es este el lugar de detenerse en los múltiples nombres llevados por la Gran Diosa, por la *Magna Mater Genitrix*, imagen del principio demétrico, pero también poder y fuerza muy real. Ella es la Madre Tierra. Es la Ardvî irania que Ahura Mazda llama «mi Agua», y a la que se relaciona con un río mítico que desciende de las alturas, del que se supone que provienen las aguas de la tierra, en su significado simbólico de energías vitales, de fuerzas de fecundidad y de fertilización. El principio húmedo constituye aquí la sustancia elemental de la Diosa, y una etimología neoplatónica pone también de relieve el otro aspecto de este principio cuando hace derivar el nombre de una epifanía de la diosa, Rea, de *rein*= fluir. Por eso vemos que diosas de tipo demétrico, como la Hera de Argos, pero también de tipo amazonio, como Palas Atenea, recobran la virginidad sumergiéndose en las aguas, su sustancia primigenia, que como tal las renueva y las devuelve a su naturaleza propia [29]. Un mitema de los Misterios de Hera que ha llegado hasta nosotros, nos muestra a la diosa saliendo siempre virgen del baño ritual en las aguas de la fuente Kanathos [30]. También puede recordar-

25. *Cf.* J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Paris, 1950, p. 26-27, 48, 70, 127, 156-157; U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, Milano, 1951 ; G. Contenau, *La déesse nue babylonienne*, Paris, 1914.

26. H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib*, *cit.*, vol. I, p. 137-138. Recordemos que ▽ es al mismo tiempo el signo de las Aguas, de la Shakti y del deseo.

27. *Cf.* J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, *cit.*, p. 82 ss.

28. *Cf.* F. Altheim, *Der unbesiegte Gott*, Hamburg, 1957, p. 31.

29. *Cf.* U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, *cit.*, p. 408, 450.

30. *Cf.* K. Kerényi, *Figlie del Sole*, traducción italiana, Torino, 1949, p. 110-111.

se la relación existente entre el culto romano a Vesta y el agua de las fuentes o fluente: era la única que se utilizaba, en cuanto «agua viva», en ciertos ritos purificadores practicados por las vestales; *acqua vivis fontibus amnibusque hausta* [31]. Igualmente Gangâ, la Gran Diosa hindú, encuentra en el río sagrado –cuyas aguas lavan de todo pecado– su manifestación, su «forma líquida» [32].

En el mundo de estas figuras nos encontramos, pues, ante la hipóstasis suprema cuando la Gran Diosa se presenta como la que, semejante a la Gea de Hesíodo, engendra a su esposo, o bien engendra haciéndose fecundar por un esposo que a su vez ha nacido de ella en un primer momento, que es, pues, su hijo y su amante: paredro que ocupa, respecto de ella, una posición subordinada y puramente instrumental, y que suele ser considerado un ser efímero destinado a morir para renacer tan sólo gracias a la diosa (Tammuz y Attis frente a Rea-Cibeles e Ishtar), pues el verdadero principio y la fuente de la vida están en ella. Estamos aquí en la línea fronteriza, tanto de las escisiones y absolutizaciones que originan la ginecocracia de orientación demétrica (no necesariamente como soberanía social de la mujer, sino, en regla general, como predominio de todo cuanto tiene que ver con ella, aquí con ella como madre), como de las regresiones que conducen a la idea, que analizaremos en su momento, de la inmortalidad telúrica, o inmortalidad de la Madre. En el marco de estas absolutizaciones es donde el principio femenino, ligado principalmente a la Tierra, puede también ser elevado a la categoría de suma divinidad celeste, de *Magna Mater Deorum*: transformación que se observa especialmente en el caso de la diosa egipcia Isis. Ésta, que en el origen había sido una diosa telúrica –la tierra negra de Egipto bañada y fecundada por la corriente del Nilo, que representaba al masculino Osiris en el simbolismo cósmico y naturalista–, se introduce en efecto en el mundo celestial y se convierte en la «Señora del Cielo», «La que procura la luz del Cielo», la «Reina de todos los dioses» [33]. También lleva la tiara de la soberanía la diosa elamita, que en la mano derecha lleva la copa –adonde van a beber los mortales el fluido vital embriagador– y en la izquierda el anillo, símbolo del círculo indefinido de la generación. Cuando la Gran Diosa, de Tierra Madre que era, toma en particular la forma de divinidad lunar, aparece entonces una nueva expresión de uno de los dos significados fundamentales de la feminidad arquetípica. La luna, en efecto, es el astro cambiante; asociada a la fuerza en acto allí donde haya cambio, alteración y transformación, refleja en cierta forma la naturaleza misma de las Aguas y de la ὕλη cósmica. Astro nocturno, señora de la noche –«astro cambiante e inconstante» en el plano de la trans-

31. Tácito, *Annales*, IV, 53.

32. *Cf.* A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess, cit.*, p. 41, 127.

33. *Cf.* E.A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, vol. II, p. 213-216 ; Apuleyo, *Metamorfosis*, XII, 5. Casi no hace falta señalar que la Virgen de los cristianos, figura que desempeña objetivamente un papel muy modesto en el Nuevo Testamento y que se convierte en «Reina de los Cielos», es una reaparición de esta hipóstasis.

posición moral–, la luna, a causa de esta relación, fue considerada femenina y se la asoció con el arquetipo de la feminidad divina; así la media luna es uno de los atributos de la Ardvî irania, que hemos dicho que era el «Agua» de Ahura Mazda.

Pero tal vez sea en las epifanías hindúes de la Gran Diosa –en Kâlî, de la que ya hemos hablado, en Bhairâvî, en Karalâ y sobre todo en Durgâ (otras tantas formas de aparición de la esposa o *shakti* del «macho divino»)– donde encuentra su mejor expresión el principio afrodítico de la feminidad primigenia en cuanto fuerza disolvente, turbadora, extática y abismal del sexo: como opuesto de la feminidad demétrica. En el mundo mediterráneo, es esencialmente Ishtar, diosa del amor, la que poseía esas características; podemos relacionar con ella a bastantes otras diosas que presentan una estructura análoga: Mylitta, Astarté, Tanit, Ashera, Anaitis. Hay que señalar aquí un punto fundamental. El nombre de Durgâ, equivalente hindú de Ishtar, significa la «Inaccesible»; pero también es la diosa de algunos ritos orgiásticos. Las diosas mediterráneas mencionadas reciben a menudo el calificativo de «vírgenes», παρθένος. Ishtar es «virgen» pese a ser también al propio tiempo la «Gran Prostituta», la «Prostituta Celestial» [34]. La propia Kâlî es considerada «virgen», en cuanto Adya Kâlî; es *kumarîrûpa dharîni*. Se considera vírgenes a algunas diosas afrodíticas que tienen amantes, e incluso a diosas demétricas, que son madres. Porné, Hetaira, Pandemos: otros tantos calificativos que, en el mundo egeoanatólico, se consideraron compatibles con el calificativo, opuesto, de «virgen». Shing Mu, la Gran Diosa, la Virgen Madre china es simultáneamente la patrona de las prostitutas. Si pasamos a otro universo cultural, constatamos que las huríes celestiales islámicas vienen descritas como siempre vírgenes, pese a que se ofrecen ininterrumpidamente al abrazo de los elegidos; un rastro de esta idea, traspasada a un plano materialista, la encontramos en el dogma cristiano según el cual María, habiendo concebido sin haber sido fecundada por un hombre, siguió siendo virgen incluso después del parto. El sentido más profundo de todos estos ejemplos sólo lo han captado superficialmente quienes han proporcionado la siguiente explicación: en la Antigüedad se usaba a veces el término «virgen» para designar no sólo a la mujer que todavía no había tenido experiencias sexuales, sino también a la mujer no casada, la muchacha que podía haber tenido relaciones con un hombre, pero no en calidad de esposa, y que quería evitar el vínculo y la subordinación del matrimonio [35]. En realidad, lo que más importa en todo

34. El nombre de las prostitutas sagradas, también llamadas «vírgenes», y de las que ya hablaremos, deriva de uno de los nombres de la diosa: Innini Ishtar, nombre que sin embargo se extendió a las prostitutas corrientes, *ishtaritu*. Unas y otras toman de la diosa su nombre porque se pensaba que en cierto modo reflejaban o encarnaban algo de su naturaleza. *Cf.* S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 75-76, 80-82.

35. L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, vol. II, p. 413, 442, 449; R. Briffault, *The Mothers*, New York, 1927, vol. III, p. 169-170. Por lo demás, el término *kumarî* posee un significado análogo: en la India puede querer decir «virgen», pero también «muchacha», «muchacha joven» (como el alemán *Jungfrau*), sin que entre necesariamente en cuestión la virginidad anatómica.

ello es la capacidad que tiene la *materia prima* de recibir toda forma y de impregnarse de ella sin verse jamás agotada, sin ser poseída en su raíz más profunda [36]. La virginidad, por consiguiente, como inaprensibilidad, como abismalidad, como ambigüedad y elusividad de la «mujer divina», constituyente del aspecto «Durgâ» («inaccesible») de ésta y que también tiene relación con la calidad fría, capaz de coexistir con la cualidad ardiente y fascinante de la naturaleza afrodítica, de la hetaira. Es conocido que la imagen más corriente de las sirenas –que también se consideraban tanto «vírgenes» como hechiceras– las representa con la parte inferior del cuerpo ictiforme, húmeda y fría.

Un carácter análogo marca también, en cierto aspecto, a las divinidades femeninas de tipo amazonio, cuya castidad o virginidad en sentido corriente suele ser tan sólo un rasgo tardío que se ha añadido a figuras más arcaicas, debido a un proceso de moralización. Se sabe, por ejemplo, que Artemis-Diana y Atena, esencialmente consideradas vírgenes en el mundo griego, habían sido, como divinidades prehelénicas y pelásgicas, diosas madres del tipo del que hemos hablado más arriba. El hecho de que en este contexto las diosas vírgenes y la propia Ishtar, virgen y prostituta a la vez, hayan podido presentarse también como divinidades de la guerra y de la victoria (la *Venus Victrix*, Ishtar invocada como «Señora de las Armas», «Arbitra de las Batallas»; la presencia de los dos temas es típica en la siguiente invocación, dirigida a esta diosa: «Eres fuerte, oh Señora de la Victoria, tú que puedes suscitar mis deseos violentos» [37]) ha sido bien interpretado por Przyluski, que hace notar que la Gran Diosa es también la divinidad de los combates porque a la guerra, en este caso, se la considera esencialmente en su aspecto de acción que destruye y que mata [38]. Por igual razón adopta Afrodita, en cuanto ἀρέια, los rasgos de una divinidad guerrera y toma el sentido esotérico de «potencia», de *shakti*, propio de Ares-Marte. Así se pone bien de relieve la ambigüedad de un poder que es al propio tiempo poder de vida y poder de muerte. De Astarté se dijo, precisamente: *Diva Astarte, hominorum deorum vita, salus, rursus eadem quae est pernicies, mors, interitus* [39]. Es la diosa lunar luminosa, pero cuya otra cara es la diosa «negra», abismal, la *Mater Tenebrarum*, la Hécate subterránea (Artemis virgen también adopta a veces el aspecto de Hécate), la Juno infernal, la *Domina Ditis* (Virgilio), Ishtar y Kâlî, «Madre terrible». Otros tantos ar-

36. Así, Plutarco dice de Isis: «Isis es el principio femenino de la naturaleza, el que puede acoger toda la génesis, de modo que Platón la llamó la «nodriza» y «la que lo recibe todo» y la «multitud», «la de los diez mil nombres» porque es transformada por el Logos y recibe todas las formas, todas las ideas». En un himno antiguo, Isia-Neit es llamada también «la desconocida», la «profundamente oculta», «la que es difícil alcanzar», la «gran divinidad jamás vencida», y se le implora que se muestre desnuda, que se «libere de sus adornos». *Cf.* E.A. Wallis Budge, *op. cit.*, vol. I, p. 459.

37. Citado en W. King, *Seven Tables of Creation*, London, 1902, p. 223.

38. J. Przyluski, *op. cit.*, p. 28.

39. W. King, *op. cit.*, y generalmente W.H. Roscher, *Die Grundbedeutung der Aphrodite und Athena*, Leipzig, 1883, p. 76 ss.

quetipos en los que converge igualmente el simbolismo de figuras derivadas, como las vírgenes de las batallas y de las tormentas, las valquirias nórdicas, las *fravashi* iranias. Los hombres tratan entonces de utilizar y lanzar la diosa, poder desencadenado de vida y muerte, contra sus enemigos. De modo que la diosa adopta también los rasgos de una diosa de la guerra, de la Promakhos del león, que lleva venablo y arco. Y cuando ese poder conduce a la victoria, la Virgen aparece finalmente como diosa del triunfo. Por eso Durgâ es igualmente la virgen negra *–krishna kumarî–* invocada como aquella que concede la victoria en la batalla [40]. En lo que concierne al aspecto «infernal» de este conjunto, será interesante decir unas palabras sobre la *devotio* romana, rito tenebroso por el que un jefe de guerra se ofrecía como víctima voluntaria a las fuerzas infernales para desatarlas contra el enemigo: en la invocación, tras las divinidades luminosas, incluido Marte, viene el nombre de Belona, que precisamente es una diosa de la guerra en el sentido antes indicado, pero que algunos autores antiguos identificaban también con las demás formas de la Gran Diosa [41]. Hay que citar además a la diosa egipcia Sekhmet, de cabeza de leona, diosa desnuda de la guerra que gozaba de los sacrificios sangrientos y de la que se decía que se unía viva con los vencedores.

Una transposición moral del aspecto ontológico «Durgâ» de la diosa podemos verla en la crueldad que le atribuyen diferentes mitemas cristalizados alrededor de este tipo de figuras. La diosa se complace en la sangre y la muerte. Eso es visible del modo más claro en Kâlî. Pero en la época arcaica, en varias regiones de Grecia, en Esparta, en Brauron y otros lugares, se ofrecían sacrificios humanos a Artemis Orthia, también llamada Tauria; cuando se abolieron los sacrificios humanos, quedó como rastro el rito de la *diamastigosis*, de la flagelación de adolescentes en Esparta durante las fiestas de esta diosa, a fin de que su sangre mojase el altar: porque a la diosa virgen le gustaba la sangre. En otras ciudades griegas, también los adoradores de Deméter se flagelaban unos a otros. La fiesta de Cibeles, que en Roma se inspiraba en el culto a la Gran Diosa, se celebraba del 15 al 27 de marzo, y este último día lo señalaba el calendario como *dies sanguinis*. Ese día, los sacerdotes de la diosa se azota-

40. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess, cit.*, p. 70-71, 76, 115, 117.

41. Aparece con bastante evidencia que los atributos teológicos de la Virgen María, en el cristianismo, son un absurdo si los referimos al papel desempeñado por la madre de Jesús en los Evangelios; estos atributos únicamente son comprensibles en cuanto transferencia a María de los atributos de la Gran Diosa precristiana. Incluso algunos atributos de las letanías canónicas, como «madre inviolada» o «virgen poderosa», tienen una tonalidad «dúrgica», lo mismo que los de «jardín cerrado» y «fuente sellada». En las antiguas invocaciones, no faltan, entre otros rasgos, los amazonios: así, por ejemplo, en el Himno acatista atribuido a san Germán, patriarca de Constantinopla: la «esposa inviolada» también es calificada de «generadora de la luz indecible, maestra que va más allá de toda enseñanza, iluminadora de la mente de los creyentes, entrada de la puerta del paraíso, ciencia radiante de la gracia, relámpago que ilumina el alma, *rayo que aterra a los enemigos*, viva imagen del Agua del bautismo, «tú que lavas la mancha del pecado, *tú que das las victorias, tú que dispersas a los enemigos*, salvación de mi cuerpo», etc. *Cf.* P. Regamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Paris, 1946, p. 76-77.

ban y se infligían heridas y unían sus gritos al son de las flautas y los timbales. Luego, tras una velada misteriosa, se decía que los iniciados se unían a la Gran Diosa [42]. Los ritos orgiásticos consagrados a la diosa Ma, que también era una diosa de la guerra, tenían un carácter parecido. Hay un fenómeno que entra en el mismo contexto: solía confiarse a sacerdotisas la ejecución de sacrificios sangrientos; por ejemplo entre los galos y los indios americanos. Y si bien había un rito arcaico practicado por las vestales, las vírgenes sagradas romanas, guardianas de la llama que es vida, rito que consistía en arrojar al Tíber veinticuatro fantoches, la opinión predominante considera que al principio se trataba de víctimas humanas.

Podemos considerar también aquí el significado de la desnudez de la mujer divina en su aspecto de «Durgâ», por oposición al significado ya examinado de la desnudez del arquetipo deméntrico-materno, principio de la fecundidad. Es el *desnudo abismal* afrodítico. Una de sus expresiones simbólico-rituales más marcadas y sugestivas se relaciona con una danza originalmente sagrada, la danza de los siete velos. La enseñanza de los Misterios incluía el simbolismo del atravesar las siete esferas planetarias y el desprendimiento progresivo de las determinaciones o condicionamientos que a cada una se refieren, concebidos como otras tantas vestiduras o envolturas que hay que rechazar para alcanzar el estado de completa «desnudez» del ser absoluto y simple, que solamente es él mismo cuando ha pasado más allá de «los siete». En este contexto, Plotino [43] habla precisamente de aquellos que se elevan por grados en los Misterios sagrados dejando sus ropas y avanzando desnudos, y en el sufismo se habla del *tamzig*, del rasgarse la ropa durante el éxtasis. En el ámbito opuesto, el de la «naturaleza», el proceso correspondiente es el desnudamiento por el que la potencia femenina se libera de todas sus formas para manifestarse en su elementalidad, en su sustancia «virgen» anterior y superior a toda forma. Es eso precisamente lo que se simboliza en la danza: la mujer se quita progresivamente los siete velos que la recubren, para mostrarse completamente desnuda, exactamente como en la invocación egipcia antes citada, que pide a Isis que aparezca desnuda, y como en el mito de Ishtar, que desciende a los infiernos y que, cada vez que pasa por una de las siete puertas, deja una parte de sus ornamentos y de sus ropas. Es lo contrario de la desnudez urania, es la desnudez femenina abismal, que puede actuar igualmente de forma mortífera: la visión de la desnudez de Diana provoca la muerte de Acteón («Diana invulnerable y mortal»), la de Atena, ciega a Tiresias. A modo de rastro ritual, hay la prohibición, o el tabú, de la desnudez, que encontramos en algunas leyendas y algunas costumbres, incluso entre los primitivos. En los Misterios griegos, la visión de las imágenes completamente desnudas correspondía al grado supremo de la iniciación, a la *epopteia*; y esto, en el campo femenino, tiene por contrapartida, por ejem-

42. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Paris, 1906, cap. III ; J. Przyluski, *op. cit.,* p. 29-30.

43. Plotino, *Enéadas,* I, iv, 7.

plo, el ritual de las prácticas sexuales tántricas: la mujer que va a ser empleada aparece en él como encarnación de *prakritî*, mujer divina y sustancia primigenia oculta en las infinitas formas de la manifestación; la mujer, cuando está desnuda, designa esta sustancia misma, liberada de toda forma, es decir, la sustancia en estado «virgen» y abismal. En el rito, por lo demás, la desnudez es progresiva, pues la unión con la mujer completamente desnuda no le está permitida a todo el mundo, sino tan sólo a los iniciados tántricos de nivel superior, como si sólo estos últimos pudiesen mantener la visión de lo abismal, de la desnudez de la Virgen, y unirse a ella sin peligro mortal ni profanación [44]. Es posible que la paradójica unión ritual de un asceta y una prostituta durante la fiesta del Mahâvrata, tenga significado análogo: la idea es que la mujer reducida a su *materia prima*, sustrato potencial e inaprensible de toda forma (la «prostituta»), únicamente puede tener por paredro adecuado al hombre que, mediante la ascesis, se ha reintegrado a su vez a su propio principio, en la *materia prima* opuesta, o sea en la virilidad trascendente. Por lo que se refiere a los símbolos, cabe mencionar finalmente la fórmula hermética que dice que el Esposo y la Esposa deben estar desnudos de toda su vestimenta y estar bien lavados antes de entrar en el lecho conyugal en el que se lleva a cabo el *mysterium conjunctionis* [45].

Pero ya tendremos más adelante ocasión de ocuparnos de estos conjuntos rituales. De momento terminaremos indicando qué rasgo específico se pone de relieve en ciertas epifanías de la Gran Diosa, como por ejemplo Varunânî. Ésta es una divinidad hindú que llevó posteriormente los nombres de Vârunî o Surâ, y que se presentaba como divinidad del cielo, de las aguas y de las bebidas embriagantes. En pali, el término *Vârunî*, en efecto, designa, o un licor embriagante, o una mujer embriagada o poseída, y en la literatura épica, Vârunî o Surâ es la «hija» de Varuna, el dios uranio viril, la cual procura gozo y embriaguez a los dioses. La relación entre Vârunî y las bebidas embriagantes es evidente en la India (hasta el punto de que, en ciertos textos, beber *devi Vârunî* –la manifestación de la diosa, la diosa en su «forma líquida»– es sinónimo de beber esas bebidas). Mientras que Surâ, nombre dado a la misma divinidad en la literatura épica, también es en Irán uno de los nombres de la Gran Diosa [46]. Incluso en los himnos del austero Shânkara, la diosa es asociada a las bebidas embriagantes, lleva la copa, o bien ella misma está embriagada [47]. El aspecto de lo feme-

44. J. Evola *Lo Yoga della Potenza*, *cit.*

45. *Cf.* A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 266. Aludamos de pasada al aspecto mágico de la desnudez ritual. Precisamente cuando se restablece el estado elemental, «desnudo», liberado de la forma, del principio que se encarna –y que corresponde a la verdadera naturaleza propia del ser–, precisamente entonces es cuando se manifiesta el poder suprafísico de este principio. De ahí, como contrapartida analógica y ritual, la prescripción de la desnudez en el cumplimiento de ciertas operaciones.

46. *Cf.* J. Przyluski, *op. cit.*, p. 139 ; *Mahânirvâna-tantra*, X, 110. Es interesante saber que, entre los incas, el nombre de la reina –«Madre espléndida»– le venía de una sustancia embriagante, la cola, que según una tradición tenía origen divino (L. Lewin).

47. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, *cit.*, p. 26-28, 58-59.

nino como principio o causa de la embriaguez se fija, pues, en este arquetipo. Y la embriaguez en cuestión puede adoptar dos formas: una inferior y elemental, dionisíaca, salvaje y menádica; y una forma superior, transfiguradora y luminosa.

El cristianismo fijó oscuramente esta segunda forma en la figura de la Virgen María, que domina, que aplasta bajo sus pies la media luna o incluso la serpiente, la cual, en el simbolismo hebraico y con el nombre de Nahash, simbolizaba el principio elemental y cósmico del deseo. Tal vez esto no carezca de relación con la división que en los Misterios antiguos de la Madre se hacía entre, por una parte, los Misterios menores, relacionados con la Perséfone de los infiernos, a su vez relacionada con Afrodita, celebrados en primavera, más o menos en el mismo período que varias fiestas orgiásticas y telúricas; y por otra, las grandes fiestas de Eleusis, celebradas en otoño. Cabe recordar también a la diosa egea «Nuestra Señora de las Olas» y *Stella Maris*, en su doble aspecto de diosa que baja de los cielos y de diosa que remonta desde las regiones infernales, de «diosa de las palomas» por una parte, y de «diosa de las serpientes» y de las panteras por otra [48].

Un último punto: cuando la sustancia o potencia cósmica queda en cierto modo frenada en su carácter fluido, huidizo e incomprensible, sea cual sea el aspecto o situación por el que se fije a una forma dada, nos encontramos en presencia del principio deméetrico en forma de la figuras femeninas en cuanto «esposas» unidas a un dios por el vínculo monógamo o monoándrico: la sustancia, en este caso, ya no es la «Virgen», ni la «Prostituta», sino la esposa divina como «fuente sellada». En el plano de la traducción moral del arquetipo, se observan manifestaciones de castidad y de fidelidad que pueden terminar por ocultar la naturaleza original de esta sustancia (la Gran Diosa en la medida en que es Hera). En el mito, las parejas divinas sexuadas que conocen relaciones relativamente armoniosas y equilibradas corresponden a esta situación ontológica.

34. *Las diferenciaciones típicas de la virilidad en el mito*

Si, dentro de las figuras típicas del mito, consideramos las que encarnan el principio masculino, nos vemos remitidos a divinidades que en cierto modo sirven de equivalente a la aparición de lo femenino en su aspecto afrodítico, después en su aspecto «Durgâ», y finalmente en su aspecto deméetrico-materno.

Esta morfología la expuso parcialmente Bachofen, que se apoyaba esencialmente en los mitemas que la Antigüedad mediterránea creó alrededor de la figura de Dioniso gracias a asociaciones que a primera vista dan la impresión de un sincretismo desordenado, pero que encierran en realidad significados profundos [49].

48. *Cf.* G. Glotz, *op. cit.*, p. 290-291.
49. A propósito de lo que sigue, *cf.* J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht, cit.*, 76, 109, 111, 112.

En primer lugar, como límite inferior, hay que considerar la forma telúrica y «poseidónica» de la virilidad. A Dioniso, en este nivel, se lo asoció con Poseidón, dios de las Aguas, o bien con Osiris, concebido como la Corriente del Nilo que riega y fecunda a Isis, la negra tierra de Egipto. La asociación de Dioniso con Hefaistos-Vulcano, dios del fuego subterráneo, se refiere a un plano ya más elevado. En el primero de estos mitemas se observa una «deslocalización» del simbolismo de las Aguas, designando ahora éstas el principio húmedo de la generación, en relación con la concepción puramente fálica de la virilidad: el dios sólo es masculino en cuanto fecundador de la sustancia femenina como tal; está, en cierta forma, subordinado a ella. El paso al dios del fuego subterráneo no nos hace avanzar mucho más, puesto que se trata de un fuego terreno todavía turbio, salvaje y elemental, cuya contrapartida sigue siendo la feminidad afrodítica en su aspecto versátil (Afrodita en cuanto esposa infiel de Vulcano).

Bachofen descubre una epifanía más elevada del principio masculino en Dioniso, cuando este dios se presenta como naturaleza luminosa y celestial en virtud de su relación con Luno, en primer lugar, y luego con el Sol y con Apolo. Pero el mito nos muestra a Dioniso, incluso cuando adopta esas formas, siempre acompañado de figuras femeninas relacionadas con el arquetipo de la Gran Diosa, lo cual indica la presencia de un límite; límite bien visible, además, en el hecho de que, incluso cuando Dioniso se convierte en dios solar, el Sol no está entonces considerado en su aspecto de pura luz inmóvil, sino como el astro que muere y renace. Sabemos que se trata precisamente de un tema central del dionisismo órfico, que va así a encajar en el marco de la religión de la Madre, al encontrarse Dioniso en la misma situación que Attis y Tammuz, divinidades masculinas y mortales que la diosa inmortal hace renacer sin cesar (junto a Cibeles, en efecto, encontramos también a Sabacios, a menudo identificado con Dioniso, en vez de encontrar a Attis): También aquí, el sol declina y regresa, su luz no es todavía la luz firme y abstracta del ser puro, del puro principio olímpico.

El posterior desarrollo de la serie aquí estudiada indica el paso a otra estructura mítica, más allá de la centrada en Dioniso. El eslabón de conjunción está representado entonces por Dioniso como adversario de las Amazonas, así como por la traición de Afrodita, que se une a Ares, el dios de la guerra. Aunque Ares –el Marte griego– tenga todavía algunos rasgos de la virilidad salvaje, hay ahí una transición hacia figuras que encarnan una virilidad que ya no es fálica o dionisíaca en sentido confuso y elemental, sino una virilidad heroica. La encarnación más típica de esta virilidad es el Heracles dorio. También Heracles es un vencedor de las Amazonas y enemigo de la Madre (precisamente de Hera, como el Hércules romano es adversario de Bona Dea). Se libera del lazo de la madre, aunque poseyendo su principio, puesto que en el Olimpo obtiene por esposa a Hebe, la eterna juventud, tras haber sabido encontrar el camino del Jardín de las Hespérides y haber recogido en él la manzana de oro, símbolo que también remite a la Madre (las manzanas habían sido dadas a Hera por Gea) y a la fuerza-vida.

En un plano más elevado que Heracles, con el simbolismo de sus «trabajos», que ponen de relieve la virilidad heroica y en cierta medida antiginecocrática (más adelante hablaremos del importante simbolismo de la túnica de Neso), encontramos las representaciones de la virilidad ascética y apolínea. Podemos tomar aquí como elemento de conexión al propio Shiva, entendido como divinidad de culto, y no como principio metafísico: Shiva, que si bien durante la época alejandrina fue comparado a Dioniso como dios de ciertos ritos orgiásticos, también fue considerado, por otra parte, el gran asceta de las cimas. Es verdad que Shiva tiene una esposa, Parvatî, pero no recibe su influencia, puesto que sabe fulminar a Kâma, el dios del amor, cada vez que éste trata de suscitar en él un deseo sinónimo de necesidad, de privación, de sed y de dependencia (en el mito hindú, Shiva resucita a Kâma tras interceder algunas divinidades –como Ratî– que personifican a su vez formas de la experiencia erótica pura, libres de esos condicionamientos).

Más allá de todo combate ascético, la virilidad conoció por lo demás una encarnación típica con Heruka, a quien los textos atribuyen una belleza heroica, severa y majestuosa, a veces incluso terrorífica. Heruka es el dios desnudo y luminoso, portador del cetro, del panteón indotibetano; su desnudez posee aquí un sentido opuesto al de la desnudez abismal femenina, puesto que este dios representa el ser puro en sí, la «pureza» o simplicidad urania dominadora (peligrosa para la mujer: ver esa «desnudez» del hombre puede significar para ella perderlo para siempre; este es otro tema recurrente de la leyenda). Pero también Shiva tuvo a menudo un atributo análogo: era llamado *digambara*, el «Desnudo».

Igualmente puede decirse, para volver a los mitos griegos, que la serie tiene como límite superior la manifestación apolínea de la virilidad pura: Apolo como encarnación del νοῦς olímpico, de la inmutable luz uránica, liberada del elemento telúrico y también de toda relación con las diosas que aparecen en ciertas variantes sincréticas de su culto histórico. Por eso a Apolo, dios de la «forma pura», se lo concebía privado de madre y «nacido de sí mismo», ἀμήτωρ y αυτογενής; Apolo, dios dorio «geometrizante», pues la determinación es propia de lo masculino y de la forma, igual que lo indeterminado de la materia maleable y lo sin límite, el ἄπειρον, son propios de lo femenino. En el juicio mítico de Orestes, Apolo defiende el principio opuesto al de la maternidad sin esposo, pero también al de la feminidad demétrica o afrodítica. Dice que es el padre quien engendra realmente al hijo, que la madre no es más que la «nodriza» del hijo [50]. Se trata de la definición y la confirmación de la relación que mantienen, metafísicamente hablando, el eterno masculino y el eterno femenino. Pero hay algo más en el simbolismo apolíneo: algo que, por supuesto, reafirma el orden «conforme con la justicia» que debe reinar entre los dos principios, pero también, fundamentalmente, que conduce ya más allá de todo el universo de la Díada. Fijemos de momento las principales diferenciaciones típicas de lo masculino: virili-

50. Esquilo, *Euménides*, 658-666.

dad fálica y telúrica, virilidad dionisíaca en sentido estricto, virilidad heroica, virilidad ascética y, finalmente, virilidad apolínea u olímpica. Son otros tantos centros de mitemas que podemos encontrar, en innumerables variantes y transposiciones, en las tradiciones más diversas, como contrapartidas del mundo de las Madres telúricas, de las diosas deméricas, de las divinidades afrodíticas y, finalmente, de las «Vírgenes» ambiguas, abismales, amazonias y destructoras.

35. *Lo masculino y lo femenino en la manifestación*

En los párrafos anteriores, hemos pasado ya más de una vez de la consideración *estática* de lo masculino y de lo femenino como principios, categorías o formas divinas, a la consideración *dinámica* de los dos como poderes que mantienen diferentes relaciones. Si queremos tratar más específicamente este aspecto particular, se impone previamente una precisión importante.

No hay ninguna doctrina metafísica y tradicional completa que haya considerado a la Díada como supremo punto de referencia de la visión del mundo. Más allá del *yin* y el *yang*, la tradición extremoriental conoce la «Gran Unidad», Tai î, o Tai ki. Plotino habla del Uno superior y anterior a la dualidad divina del νοῦς y de ὕλη, del ser y la potencia-vida. El tantrismo conoce el *Nirguna-Brahman*, u otro principio equivalente, más allá de la díada Shiva-Shakti, y así sucesivamente. Y eso precisamente es lo que hace que no se les pueda reconocer igual dignidad a los dos principios. El principio masculino, el *yang*, Shiva o el ser en cuanto término de la Díada, refleja al Uno, el ser trascendente; representa y encarna a ese Uno en el proceso de la manifestación universal, en la relatividad, en la corriente de las formas (en calidad de Logos en Plotino). En cuanto a la Naturaleza, puede decirse, en términos teológicos, que no es un principio coexistente con Dios, sino que deriva de Dios y que por tanto tiene una «realidad segunda» [51].

De ahí una preeminencia de derecho, ontológica y metafísica, de lo masculino sobre lo femenino, lo cual no quiere decir, sin embargo, que le corresponda siempre una preeminencia de hecho. La primera fase de la manifestación, por el contrario, únicamente puede estar caracterizada por la liberación y la acción de la fuerza femenina despertada, la cual, precisamente por ello, prevalece sobre el principio del ser puro y de lo idéntico; este predominio se mantendrá en toda la fase que podemos denominar descendente o de emanación, en el πρόοδος plotiniano, en el *pravrittî-mârga*, al que nos hemos referido cuando hablábamos de las dos vías, la de la Mano

51. Esto se refleja en cierta forma en el mito bíblico según el cual Eva deriva de Adán, así como en la idea de que sólo el hombre fue hecho a imagen de Dios. *Cf.* E. Levi, *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, 1967 : «La mujer sale del hombre como la naturaleza sale de Dios; así Cristo asciende al cielo y asume a la Virgen Madre».

Derecha y la de la Mano Izquierda [52]. Esta fase se desarrolla hasta un límite marcado por un equilibrio de los dos principios, inmediatamente seguido de un vuelco, de una crisis o ruptura. La potencia, la Shakti, puede liberarse o dispersarse en lo ilimitado, o bien puede ser progresivamente recuperada y dominada por el principio opuesto en formas y situaciones en las que este último predomina cada vez más, hasta una posesión completa y transparente de lo «devenido», llevado por lo femenino, en lo masculino, despertador de todo devenir, y hasta una síntesis superior que reproduce en cierta forma la unidad primordial. Ese es el posible arco ascendente pasado el punto más bajo del ciclo, arco por el que la tendencia se orienta hacia lo que pudiera llamarse, con un término cristiano, la «consumación», que puede ponerse en relación con la «Vía de la Mano Izquierda» y que tiene que ver con Shiva en sentido propio, o sea en cuanto dios de la «trascendencia»; mientras que la primera fase tiene que ver con Shakti, pero también con las divinidades de la creación y la preservación (Brahmâ y Vishnu).

Es importante destacar que estas distintas fases no hay que concebirlas en forma de sucesión temporal, sino como multiplicidad de situaciones posibles, con distintos tipos de relación entre lo masculino y lo femenino, entre forma y materia, entre Cielo y Tierra, entre *yang* y *yin*, conforme a un predominio, ya del primer principio, ya del segundo. Son situaciones que encontramos un poco por todas partes: en el cosmos y los períodos cósmicos; en la historia y las épocas de la historia; en la estructura y el espíritu de los cultos, de las civilizaciones y de las sociedades; en el caso de estas últimas, en forma de oposición entre civilización del Padre y civilización de la Madre, entre culturas androcráticas y culturas ginecocráticas, entre instituciones fundadas en el puro derecho paterno y culturas matriarcales. Situaciones, finalmente, que encontramos también en los individuos: porque es el predominio de uno u otro principio lo que origina la sexualización (como sexo tanto del cuerpo como del alma), lo que causa a los «hombres» y las «mujeres». De modo que los conceptos aquí expuestos, que pueden parecer abstractos, proporcionan en realidad los hilos conductores fundamentales para orientarse en el estudio de todas las dimensiones de la realidad.

Cabe señalar que detrás de muchas versiones del mito de la «caída» suele ocultarse la idea de una identificación y una perdición del principio masculino en el principio femenino (o «cósmico»), hasta el punto de que el primero termina por adoptar el modo de ser del segundo. Eso se produce necesariamente durante la primera fase de la manifestación, fase que para el ser puro no puede tener otro sentido que el de un estado de olvido, de oscurecimiento (el *avidyâ* hindú; en el mito platónico, Poros ebrio e inconsciente que se une a Penia, el *noûs*, que, uniéndose a la *physis*, es devo-

52. En la naturaleza, esta situación metafísica se refleja en el hecho de que, cuanto más se desciende en la escala biológica, más predominan las «sociedades femeninas» y más predomina la hembra sobre el macho.

rado por la oscuridad; la delicuescencia de Narciso, etc.). Se dice en el *Corpus Hermeticum*: «Aunque macho-hembra (andrógino) como el Padre [como el «Uno», del que el macho es un reflejo] y superior al sueño, es dominado por el sueño» [53]. El despertar, el regreso a sí mismo (en términos soteriológicos: la «redención», la «curación») tan sólo podrá producirse en las situaciones de la segunda fase, la fase ascendente o shivaica. Pero eso presupone la superación del punto de ruptura, la victoria sobre la resistencia opuesta por la fuerza femenina constriñente o tendente a lo ilimitado; reclama la ruptura del nivel «cósmico».

Sería largo enumerar los mitos típicos que han expresado este conjunto de ideas. Ya hemos aludido, por ejemplo, a la concepción cabbalista del exilio de la Shekinah, símbolo del estado de «ruptura» en el reino de las potencias divinas (es la fase de la desligadura, del «ser para sí» de la Shakti cosmogónica), y a la concepción paralela de Sabbat eterno en el que todo será reconducido a su raíz original: se trata de un estado entendido como reunión del Santo con su Shekinah; las bodas del Santo y la Shekinah restablecerán la unidad del Nombre Divino destruido con la caída. A eso, según la tradición en cuestión, habría de ir encaminado todo precepto sagrado, hasta el punto de que la fórmula pronunciada por los hasidim antes de cumplir todo mandamiento es: *Lechem jichud Kutria, berich Hu u-Shekinte* («En el nombre de la unidad del Santo –bendito sea– con su Shekinah») [54].

En el gnosticismo cristiano, encontramos el tema de las peripecias de la Sofía cósmica en el mundo inferior hasta que la despose Cristo, el Logos, el que refleja o «lleva» el Uno (el «hijo» del ser trascendente), y la devuelva al mundo de la luz [55]. El contexto simbólico según el cual Simón el Gnóstico veía en la mujer que había escogido –Helena (Selene, la Luna), antigua prostituta a la que convirtió en su esposa– la encarnación de Sofía, es verdaderamente transparente. En un plano más general, de la gnosis de Marción nos queda este importante fragmento: «Yo soy el hijo del Padre, que está más allá de toda existencia, mientras que yo estoy en la existencia. Yo vine [a la existencia] para ver [las cosas] mías y no mías [estas cosas han de relacionarse, respectivamente, con lo masculino y lo femenino de la Díada primigenia] y también no enteramente mías [en la fase de emanación], porque yo soy de Sofía, que es la [mi contrapartida] femenina, y ella las hizo para sí misma. Pero yo atribuyo mi nacimiento a aquel que está más allá de la existencia y regreso al principio de donde vine» [56]. Las distintas fases, o situaciones, están bien indicadas en la enseñanza de los Misterios, referida por Ireneo [57], acerca de Adamas, el «inquebrantable», también llamado

53. *Corpus Hermeticum*, I, 15.

54. *Cf.* G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, p. 247, 293 M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Praga, 1923, p. 16.

55. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten, cit.*, p. 307, 309.

56. *Apud* Mead, *op. cit.*, p. 281-282.

57. *Philosophoumena*, V, i, 6-7, 8.

«piedra de fundamento» y «hombre glorioso». Se habla de la última barrera que en todo hombre encuentra el hombre interior, el hombre que deriva del arquetipo celeste, Adamas, el cual, «caído en una obra de arcilla y creta», «lo ha olvidado todo». Estas enseñanzas, pues, que se refieren a la mitología clásica, hablan de la doble dirección, del flujo y el reflujo en sentido opuesto, de Océano, de las Aguas, cuyo efecto es el nacimiento de los hombres en un caso, y de los dioses en el otro (se trata respectivamente de las situaciones de la fase descendente y de la fase en la que las Aguas son contenidas y devueltas al cielo, de modo que termina entonces el «reino de la mujer»); y se dice: «En primer lugar, hay la bienaventurada naturaleza del hombre celestial, Adamas; luego, la muerte natural aquí abajo; en tercer lugar, hay la raza de los sin rey que ha ascendido al cielo, donde está Mariam, la que es buscada [lo femenino como principio de reintegración]». El ser producido por la corriente rechazada hacia lo alto es llamado el «hombre andrógino, αρσενόθηλυς, que está en cada uno». Se habla finalmente de dos estatuas de hombres desnudos itifálicos (con el *phallus* erecto) del templo de Samotracia, que son interpretadas, la una como imagen del macho primigenio, Adamas, y la otra como imagen del hombre re-nacido, «que es en todo y para todo de igual naturaleza que el primero». Esta sabiduría pervivirá sin cambios en la tradición hermética, en la Edad Media y al comienzo de los tiempos modernos. Pernety habla de la «Prostituta», identificada con la Luna, que el Arte Regia devuelve al estado de Virgen; habla de la «Virgen, animada por el semen del primer macho y que, unida a un segundo macho [el hombre como representante del macho primigenio que fecundó en el principio la sustancia-vida], concebirá de nuevo por medio del semen corporal de éste, dando finalmente a luz un hijo hermafrodita que será la fuente de una raza de reyes muy poderosos» [58]. Se trata del mismo misterio que, cuando hablábamos de la tradición extremoriental, denominábamos el «misterio del Tres», por el cual el Uno, unido al Dos femenino, regresa a sí mismo. El símbolo hermético del «hijo que engendra la Madre» y la curiosa expresión de Dante a propósito de la Virgen –«Virgen Madre, hija de tu hijo»– podemos relacionarlos con la rectificación o transmutación de la polaridad de lo femenino, implícita en todo ello.

Respecto al primer punto, el tema que hemos descubierto aislado en Platón, y que nos ha servido de fundamento para comprender la metafísica del *eros* –o sea el mito del andrógino– se presenta, pues, integrado en un contexto que posee carácter universal y que se define con arreglo a un trasfondo cósmico. Por eso tal vez no carezca de interés proporcionar documentación complementaria al respecto.

El *Corpus Hermeticum* habla del estado de androginia primigenia, que desaparece en un momento dado, cuando, dice el texto: «se ha cumplido el período»; toman forma entonces el macho por un lado y la hembra por otro [59]. Aparte de la

58. Dom A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique, cit.*, p. 408, 522.
59. *Corpus Hermeticum*, I, 9-15.

ya mencionada doctrina de la Shekinah, la exégesis cabbalística del Génesis habla del mismo tema. Según el *Bereshit Rabbâ* (I, i, 26), el hombre primigenio es andrógino. La mujer sacada de Adán se llama Aisha, por estar sacada de Aish (el hombre); luego, Adán le da el nombre de Eva (la vida, la viva), porque él puede regresar a la unidad a través de ella [60]. En este texto, como más tarde en Maimónides [61], encontramos la fabulación platónica del ser dividido en dos partes, y el tema, que hay que entender en el plano metafísico, del ser «que en un aspecto es uno y en el otro aspecto es dos». León Hebreo (Yehudá Abardanel), además, hará referencia explícita a Platón, tratando de remitir la doctrina del andrógino al mito bíblico de la caída del hombre primigenio y conservando la interpretación platónica del sentido más profundo de todo *eros*. El hecho de que el hombre deje a padre y madre para unirse a la mujer, formando con ella una sola carne –como se dice en la Biblia– lo explica León Hebreo como la tendencia de las dos partes, a las que el ser de los orígenes dio nacimiento por disociación, a recomponer la unidad original, puesto que los dos «fueron divididos a partir de un mismo individuo» [62].

Este tema, que se origina en los Misterios, no fue ignorado por los representantes de la patrística griega, de donde pasó, probablemente por intermedio de Máximo el Confesor, a Escoto Erígena, a quien debemos una formulación digna de mencionarse. Enseña Escoto que «la división de las sustancias empieza en Dios mismo y se define a través de un descenso progresivo hasta ese término que es la división entre hombre y mujer. Por eso la reunificación de las sustancias ha de empezarse en el hombre y recorrer las mismas etapas hasta Dios, en quien no hay división, pues en él todo es uno [nivel del Uno plotiniano, de la Gran Unidad extremoriental, etc.]. La unificación de las criaturas, pues, nace en el hombre». Como en Plotino, también en Escoto se presenta el tema metafísico en términos morales, se lo relaciona con la «caída» (ya hemos visto a qué corresponde este concepto, metafísicamente hablando: a la situación ontológico-dinámica de la fase descendente o de emanación). También enseña Escoto que «si el primer hombre no hubiese pecado, su naturaleza no hubiese sufrido la diferenciación sexual», pues ésta sólo apareció tras la caída [63]. De ahí la contrapartida escatológica: «A la reunificación del ser humano sexualmente dividido en su unidad original, en la que no había ni hombre ni mujer, sino simplemente ser humano, le seguirá la reunificación del mundo terrestre con el paraíso en el momento de la consumación de los tiempos» [64]. Afirma que Cristo anunció esta reunificación

60. M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala, cit.*, p. 111 ; *cf.* también J. Péladan, *La science de l'amour,* Paris, 1911, cap. II.

61. *More Nevokim,* II, 30.

62. Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore,* Bari, 1929, p. 417 ss.

63. *De divisionibus naturae,* II, 6 ; II, 9 ; II, 12.

64. *Ibíd.,* II, 4 ; II, 8.

restauradora de la dignidad ontológica original del ser. Escoto evoca la tradición legada por los Misterios y cita al respecto a Máximo el Confesor, según el cual Cristo unió en su naturaleza los sexos divididos, y en su Resurrección no era «ni hombre ni mujer, aunque había nacido y muerto hombre» [65]. Por la gracia de la redención, el hombre también ha recibido la capacidad virtual de realizar esta obra [66].

En Escoto Erígena, estos enfoques únicamente tienen carácter doctrinal y escatológico. No hay ninguna referencia al *eros* como posible instrumento de la reintegración, ni a ninguna práctica concreta. En cambio, cabe pensar que el misterio de la androginia lo recogió –con la mayor fidelidad a la tradición iniciática en la que había aparecido ya antes del cristianismo– la tradición hermético-alquímica, y ello en el plano operativo. Desde el comienzo, desde los textos helenísticos, esta tradición había remitido la esencia de la Gran Obra a la unión de lo masculino y lo femenino. En la literatura medieval, así como en sus prolongaciones hasta un período relativamente reciente, la tradición en cuestión concede gran importancia al enigmático símbolo del *Rebis*, que remite al «ser doble», al ser andrógino que reúne en sí las dos naturalezas, la masculina y la femenina, la solar y la lunar. De entre todas las figuras andróginas, puede destacarse, pues es muy expresiva, la figura que corresponde al epigrama XXXIII del *Scrutinium chymicum* de Michel Maier, con la siguiente leyenda: «El hermafrodita, como muerto, yaciente en las tinieblas, tiene necesidad del Fuego» [67]. A su debido momento ya volveremos a hablar de las enseñanzas prácticas, o susceptibles de aplicaciones prácticas en el marco de la magia sexual, que se refieren a este tema. Para concluir esta digresión, indicaremos tan sólo que, en la línea de esta misma tradición, la asociación establecida por Escoto Erígena entre Cristo y el andrógino vuelve a aparecer en Khunrath. La tabla II de su *Amphitheatrum Eternae Sapientiae* (1606) muestra en efecto el Adán-Eva regenerado como andrógino, acompañado de esta leyenda: «El hombre que rechaza el binario [la Díada], revestido de Cristo, imitando a Cristo – *Homo binarium repellens, Christo indutus, et eum imitans*». El mismo tema aparece de forma todavía más explícita en la tabla III de la misma obra. Esta tabla representa la «piedra filosofal»: en su parte central está el *Rebis*, Hombre-Mujer, Sol-Luna, con la fórmula *Etiam mundos renovabitur igne*.

65. *Ibíd.*, II, 12, 14.

66. *Ibíd.*, II, 6. En Escoto Erígena hay que señalar también la idea de que de la división de los sexos viene la «terrenalidad», la corruptibilidad y la separación entre el cielo y la tierra (II, 9; II, 12). F. von Baader *(Gesammelte Werke*, vol. III, p. 303) dirá que si Adán hubiese fijado en sí mismo la naturaleza andrógina, si no la hubiese destruido cediendo a la tentación, «también hubiera dominado el espíritu cósmico en sí y fuera de sí, y se hubiera convertido en señor y soberano efectivo del mundo exterior, conforme a su destino».

67. Sobre la historia del *Rebis* hermético, cf. *Introduzione alla Magia, cit.*, vol. I, p. 312 ss. *Cf.* también Julius Evola, *La Tradizione Ermetica, cit.*

Podemos recordar finalmente que la existencia de un esoterismo en Leonardo da Vinci es difícilmente discutible. Pues bien, resulta que el tema del hermafrodita desempeña un papel importante en sus cuadros, al menos en los más significativos, que evocan a san Juan y a Baco (Dioniso). Se ve en ellos, además, un símbolo enigmático y recurrente, como una especie de «signatura»: la aguileña, planta que se consideraba andrógina.

36. *Sobre la demonía de lo femenino. El simbolismo del acto sexual invertido*

Es conocido que las tradiciones de numerosos pueblos no sólo han asociado el principio femenino al principio de una «seducción», sino también al elemento «demónico». Según la Cabbala, lo demónico procede precisamente de lo femenino [68], y, según el taoísmo chino, del principio *yin*, así como, en la tradición egipcia, la personificación de las fuerzas antisolares es esencialmente femenina, y la propia Isis presenta a veces este carácter: así en la leyenda en la que se le atribuyen los rasgos de hechizadora que mediante astucia se apodera del «nombre de poder» de Râ para dominar a éste [69]. Sería fácil recoger en otras tradiciones datos complementarios sobre este aspecto de lo femenino, que sin embargo hay que entender en el plano no moral, sino ontológico, en referencia a la tendencia natural del principio sháktico, del principio de la «materia» o de las «Aguas», desde el momento en que se considera la manifestación en el aspecto dinámico y dramático, más que como proceso emanativo eterno de tipo casi espinoziano.

Esto nos conduce a una enseñanza esotérica que ya está cerca de la metafísica de la sexualidad humana. La tendencia demónica femenina se expresa en la captación y absorción del principio de la virilidad trascendente, o mágica: principio que hay que referir, en general, a lo que en lo masculino refleja el elemento sobrenatural anterior a la Díada, a lo que en la naturaleza es superior a la naturaleza y tiene virtualmente el poder de «hacer remontar la corriente» y de cortar la atadura cósmica. En la terminología técnica del budismo, la palabra *vîrya* tiene muy exactamente este significado. *Vîrya*, que por otra parte tiene la misma raíz que el latino *vir*, designa la virilidad en sentido eminente y trascendente, la que se activa en la alta ascesis, la que puede conducir más allá de la región del devenir, del *samsâra*, «deteniendo el flujo». Según su polivalencia característica, sin embargo, el mismo término *vîrya* puede designar también, en la terminología técnica tántrica y en el hatha yoga el semen masculino, cosa que en un contexto más general no carece de relación con la siguiente teoría: al hombre como tal, o sea por el simple hecho de su virilidad *–purusha-*

68. *Cf.* G. Scholem, *op. cit.*, p. 51.
69. *Cf.* G.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, London, 1895, p. LXXXIX ss.

mâtra sambandhibhih–, le es dado potencialmente alcanzar la realización sobrenatural de sí [70].

Ahora bien, en la naturaleza de lo femenino está el tender a someter y absorber este principio, ya bajo el signo de Deméter, ya bajo el de Afrodita: pero no tanto en el orden material y humano, con la procreación y el lazo de la carne y el deseo, sino más bien en un plano oculto. En eso se manifiesta la «demonía» esencial de lo femenino, su función antagonista, entregada al mantenimiento de ese orden que el gnosticismo, en una perspectiva dualista, denomina el «mundo del Demiurgo» (como mundo de la naturaleza, en el sentido más amplio del término, por oposición al mundo del espíritu). Por eso se ha podido hablar de una «muerte succionante» que le viene al hombre a través de la mujer, porque perder la *vîrya*, el principio mágico viril, hasta el punto de confundirse con la sustancia femenina hecha de deseo, es algo que equivale para el hombre a «ser borrado del Libro de la Vida»; de la vida, por supuesto, en sentido superior, metafórico, iniciático. Lo que aparece aquí, pues, es la idea del carácter naturalmente «inexorable» del principio femenino y de una «guerra de los sexos» en un plano anterior y superior a todo cuanto puede presentar rasgos análogos en el ámbito de las relaciones puramente humanas e individuales, profanas y sociales.

Este orden de ideas lo puso de relieve Meyrink, que vio su concreción más radical en los Misterios antiguos que se celebraban en la región del Ponto en honor de una de las variantes de la figura de la Gran Diosa, Isais [71]. Pero no es imprudente atribuir un significado análogo a los Misterios de Rea-Cibeles. La «orgía sagrada» celebrada bajo la advocación de esta diosa desembocaba en una embriaguez extática desvirilizadora; en las formas degeneradas de este culto, los celebrantes, en el apogeo del frenesí, sacrificaban a veces a la diosa el principio de su virilidad hasta en su expresión física, castrándose y poniéndose ropas femeninas. Y la diosa, tanto en estos cultos como en otros cultos del mismo ciclo (en los Misterios de Hécate de Laguira, de Astarot, de la Astarté de Hierópolis, de Artemis de Éfeso, etc.), tenía sacerdotes, ya emasculados, ya vestidos de mujer.

Por otra parte, en el dionisismo preórfico –corriente en la que era significativo el predomino del elemento femenino y en la que se celebraban, además del culto público, Misterios a los que en ciertos casos (como ya desde el comienzo en las Bacanales de Roma) sólo se iniciaba a las mujeres y los hombres quedaban ex-

70. *Cf.* S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London-New York, 1927, p. 112, 122. Respecto al enfrentamiento entre mitos opuestos en el mundo mediterráneo antiguo, J.J. Bachofen dice: «La mujer lleva la muerte, el hombre la supera a través del espíritu», no gracias a la virilidad fálica, sino gracias a la virilidad espiritual (*Das Mutterrecht, cit.*, 76, p. 191).

71. En *Der Engel vom westlichen Fenster* (Traducción italiana, *L'Angelo della finestra d'Occidente*, Milano, 1949, pp. 344ss).

cluidos– hay aspectos que tienen que ver con el mismo fenómeno. La mujer dionisíaca afirma en él su soberanía sobre la simple virilidad fálica, porque excitarla, volverla activa y absorberla equivale prácticamente a herir y romper la virilidad trascendente, conforme a esa ambivalencia del *eros* de la que ya hemos hablado a menudo [72].

Con todo, la tendencia demónica de lo femenino debe reconocerse tanto en estas formas «infernales» * como en sus formas «celestiales», teniendo siempre éstas un límite que es «cósmico». Si bien la mujer puede dar la vida, obstruye o tiende a obstruir el acceso a lo que está más allá de la vida. También ese es un tema que encontramos frecuentemente en el universo de las leyendas y los mitos heroicos. Es típico, por ejemplo, el mito referente a una mujer celeste que, aunque ayuda y protege al chamán, trata de tenerlo para ella sola en el séptimo cielo, y se opone a la prosecución de su ascensión. Le dice que el camino superior está cortado y lo tienta con un alimento celestial [73]. En las leyendas heroicas, el amor por una mujer de rasgos más o menos sobrenaturales se presenta como obstáculo y peligro para el protagonista, más que como ayuda.

En relación con todo esto es fundamental distinguir dos tipos de Misterios, que podemos denominar los Misterios Mayores y los Misterios Menores, o también los Misterios Ammónicos, de Ammón, y los Misterios Isíacos, de Isis, sin que esto tenga que ver con una referencia histórica rigurosa a la fisonomía efectiva de las instituciones sagradas antiguas que pueden recibir esta designación, sino más bien con arreglo a una definición morfológica general. Los Misterios Menores o misterios de Isis, pues, pueden definirse como los Misterios de la Mujer, aquellos cuyo objeto es la reintegración «cósmica» del individuo, su reunión con la sustancia femenina, fuerza-vida y substrato de la manifestación. Estos misterios pueden tener carácter tanto demónico como luminoso, según la función que cumplan: demónica en las formas y situaciones de que acabamos de hablar, que corresponden a una absolutización de su principio –el femenino– activado en función antagónica respecto a todo lo que es

72. D. H. Lawrence ha reflejado bastante bien este contexto, aunque lo mezcla a situaciones profanas, en el siguiente pasaje: «Ser ardiente como una bacante que huye a los bosques en busca de Iaccos, el *phallus* luminoso, *phallus* que detrás de sí no tiene una persona independiente, sino que es solamente el puro dios-esclavo-de-la-mujer. El hombre, el individuo, había que evitar que se mezclase con ello. No era más que un esclavo del tiempo, portador y guardián del *phallus* luminoso que le pertenecía [a la mujer]. Así, en la oleada de su renacimiento [de la mujer], la antigua y vehemente pasión ardió en ella durante cierto tiempo, y el hombre no fue más que un instrumento despreciable, un simple portador del *phallus*, destinado a ser descuartizado tras el cumplimiento de su oficio». Hay parte de verdad en esta afirmación de G.R. Taylor (*Sex in History, cit.*, p. 263): «Por desagradable que parezca esta idea, el acto sexual ofrece un simbolismo análogo, porque el fin del orgasmo sexual equivale a una pequeña muerte, y porque la mujer ejecuta siempre, en cierto sentido, la castración del macho».

* El autor emplea aquí una palabra (*infero, infere*) que evoca el sentido de lo inferior, lo infernal y lo subterráneo en sentido cosmológico [N. del T.]

73. *Cf.* M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 86, 87.

«supracósmico». Esta influencia no siempre es directamente perceptible. Pero ni siquiera cuando el principio de la Mujer y de la Madre se transfigura para convertirse en Madre Divina o Madre de Dios –tema presente desde la Antigüedad egea e incluso en el culto isíaco, donde la iconografía conocía la diosa con el niño– que en cierto aspecto es la *Janua Coeli* cristiana, ni siquiera entonces se traspasa el límite.

Los Misterios Mayores, o Misterios de Ammón, pueden definirse como aquellos que tienen que ver con la «re-ascensión», el reflujo de la corriente ascendente, la superación del nivel «cósmico»; están, pues, marcados por la virilidad trascendente, abren la serie de situaciones en las que es ésta la que prevalece cada vez más claramente.

El mitema del incesto, entendido en una acepción particular, puede situarse en este concepto. La Mujer, que ha ejercido la función de «madre», que ha proporcionado al ser dividido el «Agua de Vida» y de resurrección (el «segundo nacimiento», propio de los Misterios Menores), es poseída por aquel al que en cierto modo ella ha engendrado, su hijo. Este simbolismo se nos presenta en forma rigurosa en el hermetismo alquímico, incluso cuando va asociado a las operaciones del Arte Regia (cuyas fases, no obstante, se considera que reproducen la obra de la creación). Se habla en él de una primera fase, llamada régimen de la Mujer, de las Aguas o de la Luna, también llamada *albedo*, en la que la Mujer prevalece sobre el Hombre y lo reduce a la naturaleza propia de ella (Misterios Menores). Tras haberse disuelto en el principio opuesto, el hombre conoce el régimen del Fuego o del Sol, llamado también *rubedo*, donde vuelve a prevalecer el Hombre, se acuesta sobre la Mujer y la reduce ahora a su propia naturaleza; para designar esta segunda fase, los textos emplean a veces precisamente el simbolismo del incesto del Hijo con la Madre [74]. Consideradas en oposición, y no sucesivamente y subordinada la una a la otra, las dos fases corresponden por su contenido esencial a las dos formas antitéticas, ya de éxtasis, ya de tradición misterosófica, ya de «nacimiento», de las que hemos hablado.

Si nos detenemos en la rica y multiforme materia de las imágenes y símbolos tradicionales, vemos que un signo muy expresivo de esta oposición nos lo proporcionan los dos sentidos que tiene un mismo y extraño tema, el del «acto sexual invertido», en dos contextos distintos. El primero pertenece a Egipto; la antigua diosa egipcia Nut es una de las representaciones de lo femenino que –como el ejemplo de Isis– parece haber tenido al principio carácter telúrico, o sea una relación esencial con la Tierra, antes de adoptar un carácter celeste y absolutizarse. Identificada por Plutarco con Rea, Nut se presenta en efecto como «Gran Señora que da nacimiento a los dioses», «Dama del Cielo», «Soberana de las dos tierras» que sostiene el cetro papiráceo y la Llave de la Vida. Pues bien, en una de sus representaciones más frecuentes, Nut es «la que está arqueada»: «casi siempre desnuda, arquea su gracioso cuerpo hasta tocar la tierra con la punta de los dedos, de modo que sus brazos y sus

74. *Cf.* J. Evola, *La tradizione ermetica*, Bari, 2ª ed., 1948, 19.

piernas parecen los soportes o pilares de su cuerpo horizontalmente dispuesto». En esta postura, Nut es el Cielo, y no está sola: bajo su cuerpo está tendido Seb, concebido como un dios de la Tierra, con su virilidad erecta, y el conjunto no deja lugar a dudas sobre el hecho de que Nut se dispone a bajar y tenderse sobre el dios acostado boca arriba, para unirse a él e incorporarlo a su carne en la unión sagrada, en la sagrada *mixis* de Cielo y Tierra. Pestalozza ha señalado con razón que la posición inhabitual, invertida, de la diosa en el acto sexual posee un sentido preciso; es una postura que no sólo se encuentra en las indicadas representaciones egipcias, sino que aparece también en el mundo sumerio y que incluso se remonta –a juzgar por el bajorrelieve de Laussel– al paleolítico superior. El principio de la soberanía femenina está expresado en ella de forma curiosa y radical. La posición superior de la diosa significa ritualmente que el principio femenino prevalece en las formas de una cultura de orientación ginecocrática, y su soberanía se afirma y reivindica incluso en el ejercicio del acto que perpetúa la vida [75].

Pero el simbolismo del acto sexual invertido entre imágenes divinas también se encuentra presente en sociedades de orientación androcrática, y tiene entonces un significado completamente distinto. Señalemos de pasada que este tipo de acto sexual está estigmatizado, en un contexto simbólico preciso, en los pueblos islámicos, conforme al siguiente dicho: «Maldito aquel que hace de la mujer el Cielo y del hombre la Tierra». En el mundo indio e indotibetano, las representaciones plásticas de este *viparîta-maithuna*, del que ya hemos hablado, son muy frecuentes: caracterizada por la inmovilidad de lo masculino y el movimiento de lo femenino, esta forma de acto sexual reproduce parcialmente la situación de las representaciones egipcias de Nut, aunque para expresar, en cambio, la idea de la soberanía masculina. El dios es aquí Shiva, u otra divinidad equivalente de tipo «purúshico»; su inmovilidad simboliza la naturaleza de la verdadera virilidad, que, lo repetimos, no actúa propiamente hablando, sino que tan sólo despierta el movimiento en *prakritî*, en la «naturaleza» o Shakti, puesto que es ésta la que «se mueve» y desarrolla el dinamismo de la creación. Para emplear una feliz expresión de Titus Burckhardt, se trata aquí de «la actividad de lo inmutable y de la pasividad de lo dinámico». Las representaciones tibetanas de la divina pareja unida en este tipo de acto sexual suelen llevar el nombre de «el dios que posee a la Madre» [76]: reaparición, también aquí, del simbolismo del incesto, que ya habíamos encontrado en las tradiciones occidentales basadas en el her-

75. Sobre todo ello, *cf.* U. Pestalozza, *La religione mediterranea, cit.*, cap. II, p. 71 ss. En la p. 51, el autor recuerda que en ciertos textos de las pirámides, se cita una posición análoga respecto de Isis, pues a la diosa se la describe uniéndose a su hermano y paredro (el tema del simbolismo del incesto, ya no con la madre, sino con la hermana, tiene por fundamento la dicotomía de la Díada, lo masculino y lo femenino considerados «hijos» del Uno primigenio), que está acostado boca arriba, como muerto, pero itifálico: la diosa desciende como la hembra del halcón –dice el texto– para tenderse sobre él y tomar su semen. *Cf.* también T. Höpfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Praga, 1940, vol. I, p. 81.

76. *Cf.* G. Tucci, *Il libro tibetano del Morto*, Milano, 1949, p. 25, 71-72, 74.

metismo y los Misterios [77]. Hay que destacar además que la posición del *viparîta-maithuna* pertenece a un contexto esencialmente sacro y ritual. En efecto, de textos como el *Kâma sûtra* se desprende que esta postura, en la India, no era especialmente empleada en el ámbito del amor profano, puesto que toda relación entre los sexos que corresponda a esta postura se sale habitualmente de este ámbito: si exceptuamos las representaciones iconográficas y las estatuas, esta postura parece haber sido practicada sobre todo, como *latâ-sadhâna* y *latâ-veshtitaka*, en los ritos secretos de magia sexual tántrica, no sin razón. En estos ritos, en efecto, se considera que el hombre tiene que encarnar a Shiva y adoptar por tanto, frente a la mujer, esa actitud interiormente activa de la que no queda en él prácticamente ni rastro cuando es presa del arrebato concupiscente del acto corriente del amor físico, pero cuya «marca» es precisamente el *viparîta-maithuna*.

Por último, es interesante señalar que el significado más profundo de la inmovilidad masculina ilustrada por el simbolismo sexual del que hemos hablado corresponde al significado análogo que –en otro ámbito, pero con una convergencia esencial– adopta la inmovilidad como inmovilidad hierática o inmovilidad regia, expresiones eminentes, una y otra de la verdadera virilidad.

37. Phallus *y* menstruum

Terminaremos esta serie de consideraciones con una observación sobre dos temas particulares del *sacrum* sexual.

Se trata en primer lugar del «culto fálico». En el campo de la historia de las religiones, casi siempre se ha atribuido al culto fálico un sentido exclusivamente naturalista, incluso «obsceno», reduciéndolo a un culto a la fecundidad y la virilidad procreadora y pandémica. Pero, en el fondo, todo esto no atañe más que a los aspectos más exteriores, más degradados y más populares del conjunto en cuestión. En realidad, el símbolo fálico se empleaba también para expresar el principio de la virilidad trascendente, mágica o sobrenatural, o sea algo muy distinto de las variedades puramente priápicas del poder masculino. Por eso pudo asociarse también el *phallus* incluso al misterio de la resurrección, a la esperanza en ésta y a la fuerza que puede producirla: esa es la razón de la presencia del *phallus* en el arte funerario, y se sabe que en Grecia y Roma solía colocarse en las sepulturas. Ya hemos citado textos en los que el dios itifálico –el dios del *phallus* erguido– está asociado a la imagen de

77. También hay representaciones tántricas con Shiva tendido, como un cadáver, y la Shakti ígnea danzando sobre su cuerpo: inmovilidad a la que hay que atribuir el sentido del que hemos hablado más arriba. Como la imagen de la «danza de Shiva» es muy conocida, será útil precisar que el simbolismo al que obedece concierne al dios Shiva concebido en su integridad, o sea como aquel que reúne en sí tanto la inmutabilidad desprendida como el movimiento.

aquel en quien renace y se reafirma la naturaleza del ser primordial, Adamas, de aquel «que no se puede romper». En otro documento del mismo origen, este ser es llamado también «el que se mantuvo en pie, que se mantiene en pie, que se mantendrá en pie», y el simbolismo itifálico, basado en la vertical |, expresa precisamente el hecho de mantenerse derecho o en pie, por oposición a la condición de aquel que se encuentra caído o derribado —. El texto en cuestión remite explícitamente al contexto metafísico antes estudiado, puesto que habla de «aquel que se mantiene en pie allá arriba, en la potencia increada, y que se mantiene en pie aquí abajo, habiendo sido engendrado por [la imagen] llevada por las Aguas» [78], y puesto que evoca inmediatamente después al Hermes itifálico. En el mundo egipcio (en sus aspectos «solares», opuestos a los que se expresaban en el simbolismo de la diosa «que se mantiene arqueada»), el dios itifálico Osiris no simbolizaba la fecundidad, el nacimiento y la muerte inseparables de la procreación animal y del principio húmedo de la generación y del deseo, sino la resurrección después de la muerte. «¡Oh dioses salidos del *phallus*, tendedme vuestros brazos!», dice por ejemplo una inscripción egipcia puesta al lado de la imagen de un muerto que se levanta del sepulcro; y leemos también: «¡Oh *phallus* de Osiris, que se levanta para el exterminio de los rebeldes [hostiles al dios solar]! ¡Por tu *phallus* soy más fuerte que los fuertes, más poderoso que los poderosos!» [79] En algunas estatuas y representaciones divinas, aparece el propio Osiris con el *phallus* en la mano o señalándolo con el dedo, en alusión a su resurrección, prototipo de la de sus fieles. Hubo además en Egipto misterios fálicos, en los que debía iniciarse, según asegura Diodoro de Sicilia, todo aquel que quería convertirse en sacerdote de cultos particulares. Finalmente, el hecho que sigue merece mención especial: en la India, el *phallus* –el *lingam*– es uno de los símbolos de Shiva, y los ascetas llevan un colgante que reproduce su forma y les sirve de signo de reconocimiento. Ahora bien, nos encontramos aquí en un contexto opuesto a todo trasfondo pánico, dionisíaco y procreador; aquí el contexto está relacionado con la fuerza de la *vîrya*, de la virilidad despertada y activada a través del desapego ascético del mundo condicionado.

Hay una correspondencia oculta entre este significado y la decadencia del mismo simbolismo propia del hecho de que, en la antigua Roma, la imagen del *phallus* la empleaban las clases populares como talismán o amuleto contra las influencias nefastas, para destruir todo sortilegio maléfico. Incluso aquí, en efecto, subsiste un resto del sentido de la virilidad luminosa que triunfa y dispersa todo lo ambiguo y demónico. Por eso la presencia iconográfica del *phallus* en ciertos templos (templos de Baco, Venus y Príapo, pero también de Júpiter, Apolo y Hermes) estaba considerada un poder purificador, capaz de neutralizar toda fuerza adversa. Las murallas de

78. *Apud* Hipólito, *Philos.*, VI, 17,
79. *Apud* D. Mereshkowskj, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 193.

varias antiguas ciudades itálicas presentaban un *phallus*, evocador de una fuerza mágica protectora, y el *phallus* en forma de amuleto está igualmente documentado en otras culturas, particularmente en el Japón. Por otra parte, el *phallus* figuraba en el culto imperial, tras haber sido colocado durante algún tiempo por los *imperatores* en su carro triunfal, si hemos de creer lo que nos dice Plinio. Pero según la antigua mística romana de la victoria, es Júpiter, el principio luminoso uranio, el que «hace» al vencedor. Es en este contexto, que nada tiene de naturalista ni de priápico, donde hay que situar el simbolismo y el culto del *phallus* que conoció el mundo tradicional. La historia de las religiones corriente, por su parte, se ha contentado con estudiar los contenidos más bajos. De hecho, parece que realmente el *phallus* no se convirtió en símbolo de la lujuria y no adquirió carácter «obsceno» en el sentido moderno hasta la época de la decadencia de las costumbres del mundo grecorromano.

No carecerá de interés una última referencia a la tradición egipcia. Según un mito de esta tradición, Osiris, el dios primigenio, fue desmembrado, y luego volvieron a encontrarse las partes y fue recompuesto. Pero no encontraron su *phallus*. El desmembramiento simboliza el paso del mundo del Uno al de la multiplicidad y de la individuación. En este último mundo, el ser primigenio, en el hombre, tiende a recomponerse. Pero todavía está privado de *phallus*, no de la virilidad física, sino de la virilidad trascendente del poder divino mágico o creador. No volverá a encontrarlo y no estará completo hasta haber sido iniciado y «osirificado». El tema del *phallus* de Osiris, pues, se presenta como una variante del tema general de una cualidad perdida que es cuestión de recobrar: la palabra sagrada perdida u olvidada, la verdadera bebida celestial que ya no se conoce, el Grial vuelto invisible, etc.

Cabe oponer al aspecto masculino del *sacrum* sexual el aspecto ambiguo e incluso peligroso atribuido al principio femenino por una serie de tradiciones concordantes. No sólo en el marco de religiones puritanas y enemigas del sexo fue concebida la mujer como principio de «impureza»; estar «puro de toda mujer» es en efecto un precepto que figura en un sistema ritual y cultual mucho más vasto. Esta «impureza» no hay que entenderla como algo moral, sino que de hecho se refiere a la cualidad objetiva e impersonal de una influencia precisa ligada a un aspecto esencial de la naturaleza femenina. Es una idea del mismo género lo que hay en la base de muchas concepciones y creencias referentes a la pubertad femenina y, sobre todo, a las menstruaciones.

La idea de la que hablamos encuentra su expresión más marcada, en forma hipertrofiada y primitivista, en la costumbre de algunos pueblos salvajes: las muchachas eran sometidas a segregación e incluso aisladas del suelo tan pronto como aparecía el primer signo de pubertad [80]. Estaban consideradas «cargadas de una fuerza poderosa que, si no es mantenida en el interior de ciertos límites, puede destruir tanto a la muchacha como a aquellos que entren en contacto con ella». La muchacha, pues, era

80. Detalle interesante: en algunos casos, el momento de interrupción de la segregación era la noche.

considerada tabú, portadora de una energía misteriosa, en sí ni buena ni mala, pero capaz de actuar en uno u otro sentido según las aplicaciones y las circunstancias. Este aislamiento inicial al aparecer la primera menstruación podía repetirse en cada período de regla. La influencia en cuestión, se consideraba que era algo tan objetivo, «físico» estaríamos tentados de decir, que la primera vez se quemaban las ropas de la muchacha, considerando que estaban impregnadas por esa influencia [81]. En ciertos casos, y en ciertos pueblos, el carácter peligroso y la impureza se extendían a la mujer que daba a luz: tenía que aislarse y purificarse. El parto formaba precisamente parte, junto con la efusión de sangre y el contacto con cadáveres, de las circunstancias contaminantes que imponían un rito de lustración. En Grecia le estaba prohibido a la mujer dar a luz en el recinto sagrado de los templos, en el Temenos. Otros pueblos atribuían al aborto un grado particularmente elevado de peligrosidad, probablemente con arreglo a la idea de una energía que ha entrado en acción pero que no ha quedado agotada por el proceso –interrumpido– de la gestación. Por lo demás, la Iglesia católica y la Iglesia anglicana conocieron un oficio particular, denominado en francés *relevailles*, que hay que considerar como la «supervivencia de la antigua creencia que afirma que una mujer que ha dado a luz ha de ser desinfectada, no médicamente, sino religiosamente (espiritualmente)». Como superstición popular, pervive aquí y allí la idea de que «mientras una mujer, tras un parto, no ha ido a la iglesia para purificarse, es muy peligroso para ella salir de casa».[82]

Es interesante observar en todo ello que el lado ambiguo y peligroso de la sustancia femenina en su aspecto oculto se pone en relación con la potencialidad demétrica (materna) de la mujer, más que con su potencialidad afrodítica. Eso nos viene confirmado por el siguiente hecho: según una tradición prácticamente universal, donde más importancia adquiere la idea de peligrosidad mágica es en relación con las reglas –fenómeno ligado precisamente a la potencialidad materna de la mujer, no a la afrodítica o dionisíaca–; a menudo se trata en este caso de un influencia que no sólo es capaz de paralizar lo sagrado, sino de herir el núcleo más profundo de la virilidad. Dicen las *Leyes de Manu* que «la sabiduría, el vigor, la fuerza, el poder y la energía viril de un hombre que se acerca a una mujer que menstrúa desaparecen enteramente»; y también las poblaciones indígenas norteamericanas creen que «la presencia de una mujer en tal estado puede quitarle el poder a un hombre santo» [83]. En Roma, las vírgenes destinadas como vestales interrumpían su función durante los períodos de menstruación; entre los medos, los parsis y las poblaciones de la Bactriana, las mujeres que tenían la menstruación debían mantenerse alejadas de los elementos sagrados, y más particularmente del fuego; entre los griegos ortodoxos, tenían prohibido

81. Sobre todo ello, *cf.* G. Frazer, *The Golden Bough,* traducción italiana, Torino, 1950, vol. I, cap. XX, 3 ; vol. II, cap. LX, 3, 4, especialmente p. 318-319.

82. E. Harding, *Les mystères de la femme,* Paris, 1953, p. 65.

83. Black Elk, *The Sacred Pipe*, Norman, 1953, p. 116.

comulgar y besar los iconos en la iglesia, igual que en ciertas regiones del Japón les estaba prohibido visitar los templos y rezar a los dioses y espíritus benéficos. Según el *Nitya-karma* y el *Padma purâna,* en la India el precepto es el siguiente: «[Durante este período la mujer] no debe pensar en Dios ni en el sol, ni en sacrificios ni en oraciones». Entre los judíos, incluso se llegaba a considerar en ciertos casos la pena de muerte para aquel que se uniese carnalmente con una mujer que tuviese la menstruación; para el zoroastrismo, eso constituía un pecado sin perdón posible. Y puede leerse en el código islámico de Sidi Khebil: «Aquel que para satisfacer su placer toca a una mujer durante la menstruación, pierde la fuerza y la tranquilidad del espíritu». Citemos finalmente una vieja expresión inglesa que hemos encontrado en Ellis: *«Oh menstruating woman, thou'rt a fiend – from whom all nature should be closely screened!»* [84]

De todas estas concepciones, es la hindú la que posee un valor signalético más particular: considera que una mujer menstruante, sea cual sea su casta, posee durante ese período la sustancia de un paria; calidad que sólo se atenúa con la desaparición del período. Punto interesante si recordamos que, según las ideas hindúes, el paria –el sin casta– representa el elemento caótico o demónico cada vez más refrenado conforme asciende la jerarquía de las castas superiores. En este contexto, pues, es indudable que la menstruación remite sobre todo al aspecto negativo del *mana*, de la fuerza misteriosa que la mujer lleva y contiene, un aspecto que, como tal, se manifiesta específicamente cuando interfiere con una sacralidad de carácter viril verdaderamente sobrenatural. Pero la menstruación ha desempeñado también un papel en la magia de los sortilegios y de los filtros de amor, así como en la brujería. En el medievo europeo, se atribuía al empleo del menstruo en ciertas pociones el poder de volver necio e hipocondríaco y, en otros casos, frenético e insensato (se trata, más o menos, de los efectos que hemos encontrado ya en la patología de la pubertad). Mezclado con vino, se supone que el menstruo había vuelto sonámbulas a algunas personas, o bien dementes, o locamente enamoradas [85], y persiste todavía en nuestra época la «superstición» según la cual la sangre menstrual que se hace llevar a un hombre, sin saberlo él, lo ha de ligar sutilmente a una mujer determinada. También es muy significativa una doble tradición conservada por los gitanos: por una parte, la sangre menstrual mezclada con ciertas bebidas se supone que provoca una excitación a causa de la cual ya no se puede renunciar a la bebida; por otra, todas las mujeres que van a celebrar el Sabbat en lo alto del «Monte de la Luna», confirman cada siete años su pacto con el diablo por medio de su sangre menstrual [86]. Sea o no sea todo esto pura y simple superstición, poco importa: hay en ello un significado preciso, la idea

84. Sobre todo ello, *cf.* H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib, cit.*, vol. I, p. 324 ss, 327, 335-351, 338-339 ; H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex, cit.*, vol. I, p. 208 ss; E. Harding, *op. cit.*, p. 66 ss.

85. H. Ploss-M. Bartels, *op. cit.*, p. 349.

86. H. von Wlislocki, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner,* Berlin, 1892.

de una relación entre la sustancia de la mujer, por medio de su menstruo, y el universo de una magia nocturna (no apolínea) con posibles influencias psíquicamente desagregantes [87]. Lo que importa aquí, lo repetimos, es que se trata esencialmente de un *sacrum* femenino ligado al aspecto materno de la mujer.

Naturalmente, como ocurre con todo lo que tiene carácter de *mana*, también en este caso se comprueba cierta ambivalencia. Llegado el caso, es posible hacer buen uso de la fuerza peligrosa. Así, Plinio [88] habla de influencias maléficas atribuidas a la menstruación, pero también de influencias benéficas, en relación con un poder eficaz sobre los elementos y fenómenos naturales. Se hace mención de su uso terapéutico contra el *morbus comitalis* y la epilepsia. En el *Getreuer Eckarth*, se atribuyen virtudes mágicas particulares al *menstruum virginis primus*, con referencia evidente a las potencialidades propias de toda energía que se manifiesta por primera vez, o sea cuando todavía está en cierto modo en estado libre. Entre algunas poblaciones nórdicas antiguas, entre los fineses y los godos, está documentado un uso con vistas a la victoria en el combate, el éxito en el juego, y también como contrasortilegio en las peripecias de navegación [89]. Pero en el conjunto de este tipo de tradiciones, la que prevalece es la cara negativa del Misterio de la Madre: cara que, oscuramente presentida cuando se tenía conciencia de la esencia del principio opuesto (a la que podríamos asociar los contenidos superiores del simbolismo fálico), contrarresta su cara luminosa aunque naturalista.

En otro plano, hay un hecho que podría tener un significado profundo y que concuerda perfectamente con lo que acabamos de decir. Mientras que todo cuanto se refiere al cuerpo de la mujer y a las secreciones femeninas puede tener un poder erótico a causa del fluido que con ellas se relaciona, no ocurre lo mismo con la materia menstrual. Las situaciones en las que la menstruación no ejerce en el hombre un efecto claramente antiafrodisiaco son prácticamente inexistentes. Tal vez no sea exagerado suponer que tal fenómeno tiene un trasfondo metafísico en función de la siguiente idea: mientras que la potencialidad afrodítica de la mujer corresponde a virtualidades de integración, de vivificación e incluso de superación extática, su potencialidad materna, que tiene en la menstruación y en el *mana* menstrual su manifestación más di-

87. Señalaremos de paso, a este respecto, que un investigador serio como Ellis (*op. cit.*, vol. I, p. 213, 215-216) menciona algunos fenómenos de carácter «metapsíquico» atribuidos a la presencia de muchachas jóvenes en período de menstruación, fenómenos que además, en ciertos países no europeos, como por ejemplo Annam, se considerarían bastante corrientes (Ellis cita a este respecto la monografía del doctor D. L. Laurent, «De quelques phénomènes mécaniques produits au moment de la menstruation», *Annales de sciences psychiques*, sept.-oct. 1893), pero que parecen haberse producido igualmente en Europa. Además, Ellis refiere testimonios de muchachas jóvenes que, durante el período crítico, dicen sentir como «una carga eléctrica». Por otra parte, tenemos noticia de que todavía en nuestros días se emplea el menstruo como ingrediente, no sólo en las capas populares, sino también en ciertos medios que practican conscientemente la magia sexual.

88. *Nat. Hist.*, VII, 13 ; XXVIII, 12.

89. H. Ploss-M. Bartels, *op. cit.*, vol. I, p. 350-352.

recta, presenta un carácter exclusivamente naturalista, hasta el punto de que es incapaz de activar los contenidos superiores encerrados en todo *eros* masculino.

38. *Psicología masculina y psicología femenina*

Decíamos al comienzo del capítulo que de las estructuras de la mitología del sexo es posible deducir los principios generales de una psicología del hombre y de la mujer: psicología no empírica, sino deductiva y normativa, que considera los rasgos morfológicos fundamentales de la naturaleza más profunda del psiquismo y del comportamiento de los individuos de los dos sexos más allá de toda posible variación, modulación o distorsión debida a factores accidentales y ambientales. Haremos ahora una somera y rápida exploración en este ámbito particular, pues lo que ya hemos recogido hasta ahora ha de ser suficiente para orientarse al respecto, incluso en la perspectiva de un estudio mucho más vasto que el que permite la economía de este libro.

Como se sabe, hasta una época relativamente reciente, los teólogos católicos se preguntaban si la mujer tenía alma. Parece que fue san Agustín quien declaró que *mulier facta non est imaginem Dei*; y en 1555 todavía se discutió la tesis *mulieres hominus non sunt* (que proponía que las mujeres no eran verdaderos seres humanos, sino que pertenecían a otra especie). Encontramos consideraciones análogas en el Islam, mientras que la tradición extremoriental enseña que, en la «Tierra Pura», el «Paraíso Occidental», no hay mujeres, pues las que son dignas de ser allí acogidas han tenido que «renacer» previamente como hombres: cosa que equivale más o menos a la cuestión discutida en el concilio de Mâcon para saber si, el día de la resurrección de la carne, las mujeres merecedoras deberían transformarse en hombres antes de entrar en el reino de los cielos. Hay cierta correspondencia entre este tipo de ideas y las que expone Platón en el *Timeo*, donde se dice que, a causa de una regresión, de una identificación de su principio espiritual con el elemento sensible y sensual, un hombre, en vez de regresar al ser uranio del que procedió, puede reaparecer en la tierra como mujer.

Hay que ver en todo ello algo más que una simple extravagancia que sólo vale a modo de curiosidad histórica. Todavía en nuestros días, un Otto Weininger ha recogido ideas análogas en su interesante aplicación de la filosofía trascendente de Kant a la psicología de los sexos. Los principios que hemos expuesto en el capítulo anterior pueden servir para aclarar el problema. En cuanto refleja la esencia de la feminidad eterna, cada mujer pertenece ontológicamente a la «naturaleza» en el sentido más amplio, «cósmico» y no simplemente material, del término (como en el griego φύσις. En cambio, en cuanto encarna el principio opuesto, en cada hombre está virtualmente presente, con la «naturaleza», lo que va más allá de la naturaleza, lo que es superior y anterior a la Díada. Cuando se dice que a la mujer le falta un alma, no se expresa otra cosa: pero la formulación, evidentemente, se presta a equívoco. En efecto, si la pala-

bra «alma» se entiende en el sentido original de *psique* y de principio de vida, habría que decir no sólo que la mujer tiene alma, sino que es eminentemente «alma». Lo que no tiene por naturaleza –si es mujer en todo y por todo, si es «mujer absoluta», o incluso en lo que en ella es mujer y no hombre– no es el alma, sino el *espíritu* (el νοῦς y no la ψυχή. Por espíritu hay que entender aquí el principio sobrenatural; y la teología católica se refiere a este principio cuando habla del «alma» y cuando sostiene que, a diferencia de la mujer, el hombre está hecho a imagen de Dios. Por eso se ha escrito: «El espíritu es en nosotros el principio masculino, y la sensualidad, el principio femenino» [90]. Ya hablaremos de la sensualidad. De momento, puede afirmarse que la mujer es parte integrante de la «naturaleza» (metafísicamente, es una manifestación del principio de la naturaleza) y afirma la naturaleza, mientras que en el hombre, el ser nacido en la especie humana va *tendencialmente* más allá de la naturaleza.

Weininger parece más radical, puesto que no sólo afirma que la mujer no tiene alma, sino que no tiene ni «Yo», ni «ser», y sostiene que se es hombre o mujer según si se tiene el ser o se está privado de él [91]. Todo ello no reviste carácter misógino, provocador o paradójico sino a causa de otro equívoco terminológico. De hecho, cuando Weininger habla del Yo, lo que tiene en mente, como Kant, no es el yo psicológico, sino el Yo numénico o trascendente que va más allá de todo el universo fenoménico (metafísicamente, se diría: toda la manifestación, como el *âtmâ* hindú); y cuando habla del ser, se refiere al ser absoluto, en comparación con el cual toda la realidad natural y empírica, tanto para Parménides como para el Vedânta, es no ser.

Que el hombre –cualquier hombre– posea de hecho y en acto ese Yo y ese ser, es otro asunto. Incluso podría decirse que prácticamente la inmensa mayoría de los hombres dan la impresión de no poseer ese principio. Pero el hecho de que el hombre, ontológicamente, esté ligado a este principio, posiblemente más allá de toda conciencia clara, el hecho de que sea el «Cielo», como diría la tradición extremoriental, el que produce los hombres, es algo que es determinante en la óptica de la psicología masculina y de las posibilidades ofrecidas, en principio, al hombre como tal, haga o no haga uso de ellas. No sólo es que la mujer absoluta no posea ese Yo, sino que tampoco sabría qué hacer de él, no sabe ni concebirlo. La presencia de ese Yo actuaría de manera extremadamente perturbadora en toda manifestación auténtica de su naturaleza más profunda.

Tal *status* ontológico, sin embargo, no perjudica en nada lo que en ciertas épocas, y más particularmente la actual, las mujeres pueden elegir como objeto de reivindicación errónea. Una mujer puede construirse, tanto como un hombre, un yo «intelectual» y práctico en sentido corriente, a modo de estratificación yuxtapuesta a su naturaleza más profunda. Aparte de lo que pueda derivar de una elección de este tipo, hay que recordar que, en civilizaciones distintas de la moderna, la «naturalidad» (el ser

90. Filón de Alejandría, *De off. mundi*, 165.
91. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien, 17ª ed., 1918, p. 388, 404-406, 398-399.

«naturaleza») de la mujer no le impedía a fin de cuentas acceder a funciones de carácter sagrado, de las que hablaremos más adelante, funciones que responden a vocaciones mucho más interesantes que aquellas por las que tanto se han agitado las feministas occidentales. Al hablar de los Misterios de la Madre, hemos destacado, sin embargo, que éstos no van más allá del límite «cósmico». Tomar conciencia de este punto fundamental de la ontología de los sexos no es hoy en día nada fácil. La verdad es que actualmente ya no se tiene la menor idea de lo que es verdaderamente sobrenatural y que, fenómeno concomitante, el tipo correspondiente al hombre absoluto ha desaparecido prácticamente. Algunas delimitaciones que en otro tiempo eran muy claras se han convertido, por involución, en extremadamente imprecisas.

El simbolismo de las Aguas y de la inestabilidad lunar –simbolismo que como hemos visto mantiene una relación esencial con el arquetipo femenino– proporciona también la clave de la psicología más elemental de la mujer. Pero hay que poner de relieve un punto fundamental de orden general: las características de las que hablaremos a continuación y en lo que sigue no conciernen a la persona como tal, no son «cualidades del carácter» ni «cualidades morales» que presente tal o cual individuo femenino; se trata, por el contrario, de elementos objetivos que actúan en los individuos de manera tan impersonal como las propiedades químicas de una sustancia dada. Lo que actúa de forma más o menos precisa y constante es efectivamente una «naturaleza propia» respecto de la cual –digámoslo ya aquí– carecería de sentido formular juicios de valor, hablar de «bueno» y de «malo».

Sentado esto, sería superfluo detenernos a considerar la versatilidad, la inestabilidad y la inconstancia del temperamento femenino (y del temperamento masculino, cada vez que el hombre tiene en sí algo de femenino) como efectos de la naturaleza «húmeda» (acuosa) y «lunar» de la mujer. Esta «deducción existencial» todavía la conocieron algunos autores medievales. Así, Cecco d'Ascoli da la siguiente explicación de la falta de «firmeza» en la mujer, de su ir y venir «de aquí para allá como el viento»: «Toda mujer es naturalmente húmeda – y lo húmedo no conserva la forma». Y el mismo autor atribuye también a la mujer otro rasgo femenino del que hablaremos dentro de poco: «Está por naturaleza en ella la falsa fe» [92].

Por lo demás, podemos referirnos también aquí a la naturaleza de la emotividad y al predominio, en la psicología femenina, de la parte emotiva, la cual presenta caracteres pasivos, «lunares» y discontinuos. Esto tiene por contrapartida fisiológica la gran mutabilidad de la expresión femenina, que no obstante es superficial: es la mutabilidad de una máscara, sin trasfondo profundo, que por por otra parte sería imposible. Se trata prácticamente de ondas superficiales móviles sin «incidencia» en la fisonomía, contrariamente a lo que ocurre con la máscara metafísica. Hay ahí movilidad,

92. M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Roma, 1955, p. 169-170. J. Sprenger va todavía más allá: en el *Malleus Maleficarum* (I, 6), hace derivar *foemina* de *fe* y *minus, quia semper minorem habet et servat fidem.*

más que verdadera expresividad caracterológica, en relación con una mayor emotividad neuromuscular (basta pensar en el rubor y la sonrisa de las mujeres). También por esta razón, el arte en el que más destacan las mujeres es el teatro, y siempre hay en todo actor algo de femenino [93].

En un contexto más amplio, hay que considerar lo que para la mujer se deriva del hecho de que refleja la feminidad cósmica, a la manera en que una materia (esa feminidad) recibe una forma (esa mujer) que le es exterior, que ella no produce desde el interior (*natura naturata* o *natura signata*). Eso, en el plano psicológico humano, tiene por consecuencia la gran plasticidad, la gran credulidad, la adaptabilidad y la tendencia a dejarse sugestionar, que son típicas del psiquismo femenino, así como la actitud femenina consistente en aceptar y asimilar ideas venidas del exterior, pero con una posible rigidez a continuación, debida precisamente al carácter pasivo de la asimilación: cualidad que también puede manifestarse en forma de conservadurismo y de conformismo. Así se explica la aparente oposición entre el carácter cambiante de la naturaleza femenina por una parte, y por otra parte el hecho de que sociológicamente la mujer exprese esencialmente tendencias neófobas y conservadoras [94]. Todo ello encuentra su equivalente en la esfera del mito, puesto que suelen ser figuras femeninas, de tipo demétrico o telúrico, las que se han elegido para representar las entidades guardianas y vengadoras de las costumbres y la ley; de la ley de la sangre y de la tierra, no de la ley urania. Pero esta situación se reproduce también en el plano biológico. Ya Darwin había señalado que la hembra tiende a conservar el tipo medio de la especie y a tender a ese tipo, mientras que el macho, por el contrario, tiene mayor poder de variación fisioanatómica. Estamos aquí en presencia de tipos opuestos de mutabilidad: uno, femenino, procede del principio material y plástico, y tiene por contrapartida la fuerza de inercia, la fijeza estática, una vez que la materia ha sido «informada» (aspecto «demétrico» de lo femenino, opuesto al aspecto afrodítico); el otro, masculino, depende del principio «seminal», creador, de un principio de actividad en sentido propio, y libre. La contradicción entre los dos aspectos de la naturaleza femenina –volubilidad e inconstancia por una parte, conservadurismo por la otra– es por lo tanto sólo aparente.

Tal vez sea Weininger el único autor que, en cuanto a psicología de los sexos, se ha elevado por encima del plano de las constataciones comunes de los escritores modernos que han tratado este tema. Podemos referirnos nuevamente a él, pues, para es-

93. H. Ellis, *Uomo e donna*, traducción italiana, s.f., p. 354-357, 381-382. Es significativo lo que escribe sobre la sonrisa femenina la danesa Karin Michaelis: «En la sonrisa se reflejan nuestras mayores virtudes, *pero también nuestro gran vacío interior*». Añade que «todavía no se ha escrito nunca una historia de la sonrisa»; dice que sólo podría escribirla una mujer, pero que ella nunca lo hará, «por solidaridad con las demás mujeres» (cita en F. O. Brachfeld, *Los complejos de inferioridad de la mujer*, 1, XV).

94. *Cf.* P.J. Moebius, *Ueber den physiol. Schwachsinn des Weibes*, tr. it., p. 12: «Así como los animales actúan del mismo modo desde tiempos inmemoriales, así hubiera permanecido el género humano en su estado original si sólo hubiese habido mujeres».

tudiar algún otro punto esencial. Weininger establece en primer lugar una relación orgánica entre la memoria, la lógica y la ética, partiendo de la base de la relación que las tres mantienen con el «Yo trascendente». Ello concierne esencialmente a la estructura del psiquismo del hombre absoluto. El «ser» tiende a conservar su unidad en el mundo del devenir; en el plano psicológico, eso se manifiesta en la memoria, la cual, en forma de función sintética, se opone a la dispersión de la conciencia en la multiplicidad fluida e instantánea de sus propios contenidos; en el plano intelectual, la misma tendencia se traduce en la lógica, que tiene por fundamento el principio de identidad A = A, y por ideal la reducción de la diversidad a la unidad. De ello se sigue que la memoria y la lógica tienen valor ético normativo, porque expresan la resistencia del ser, su esfuerzo para mantenerse derecho, idéntico a sí mismo, y para reafirmarse en la corriente de los fenómenos interiores y exteriores. Según Weininger, en la mujer absoluta, privada de «ser», no hay ni memoria, ni lógica, ni ética; no conoce ni imperativo lógico, ni imperativo ético, ignora también la determinación, el decretismo y el rigor de la pura función intelectual del juicio, la cual tiene según él carácter expresamente masculino [95]. Todo esto debemos corregirlo con algunas precisiones. Bergson hizo notar la existencia de dos formas de memoria: una «vital», asociada a la «duración», y por tanto al discurrir de la experiencia vivida (esa es también la memoria que se relaciona con el subconsciente, de suerte que en algunos momentos hay recuerdos muy antiguos que emergen de improviso e involuntariamente, e incluso puede suceder, en situaciones en las que hay peligro de muerte, que se presente instantáneamente todo el contenido de una existencia); y la otra está determinada, organizada y dominada por la parte intelectual del ser. Esta segunda memoria es la que le falta a la mujer, debido a la naturaleza «fluida» y lunar de ésta; y la primera memoria puede ser más fuerte en la mujer que en el hombre. Pero esta memoria carece de significado ético, pues no procede de la presencia, sino de la ausencia, de un «Yo trascendente».

Por lo que se refiere a la lógica, no hay que olvidar que ésta puede presentar dos formas. No se trata aquí de la lógica corriente que la mujer sabe emplear «instrumentalmente», llegado el caso, con habilidad y sutileza innegables, aunque hace de ella un uso no frontal sino polémico y huidizo, un uso de «guerrilla» próximo a la sofística. Se trata de la lógica como expresión de un amor por la verdad pura y por la coherencia interior, lógica que lleva a una forma rigurosa e impersonal de pensamiento que, para el hombre absoluto, constituye una especie de imperativo interior. La mujer es prácticamente incapaz de esa lógica, pues no le interesa. Esa lógica, en la mujer, tiene por sucedáneos la intuición y la sensibilidad, rasgos relacionados con el elemento fluido de la vida, con su aspecto *yin*, por oposición a las formas precisas, firmes, claras y apolíneas (pero a menudo también áridas) del νοῦς y del *logos*, del principio intelectual masculino.

95. O. Weininger, *cit.*, II, pp. 183 ss., 191, 239-240.

Mayor validez conserva la afirmación de Weininger de que la mujer absoluta ignora el imperativo ético. La ética en sentido categórico, en cuanto ley interior pura, desprendida de toda referencia empírica, eudemonista, sensible, sentimental y personal, la mujer como mujer la ignorará siempre. Todo lo que en una mujer puede tener carácter ético es indisociable del instinto, del sentimiento y de la sexualidad: de la «vida». Todo ello carece de relación con el «ser» puro, y casi siempre presenta, pues, un aspecto naturalista, o bien es sublimación de un contenido naturalista, como veremos al hablar de la ética tradicional de la madre y de la amante. Para todo lo demás, no cabe hablar de ética, sino más bien de moralidad: se trata, en la mujer, de algo superficial, recibido del mundo masculino, a menudo de simple conformismo. Es lo que hay que pensar, por ejemplo, de las ideas femeninas sobre el honor y la «virtud», y de otras muchas ideas de la «ética social», que no es verdadera ética, sino simple costumbre (ya hemos hablado de la mujer deméctrica como guardiana de las costumbres). La mujer también puede apreciar en el hombre ciertas cualidades que tienen valor ético: raramente la justicia, pero a menudo el heroísmo, la fuerza de decidir y de mandar, e incluso en ciertos casos una disposición ascética; con todo, veríamos las cosas muy superficialmente si no nos diésemos cuenta de que el reconocimiento femenino no se apoya en el elemento ético intrínseco de estos comportamientos, sino más bien en algo de ellos que se traduce en cualidades sexualmente atractivas en un hombre dado. En otras palabras, estas cualidades no hablan a la eticidad de la mujer, sino a su sexualidad.

Que la falsedad sea un rasgo esencial de la naturaleza femenina es lo que reconoce la sabiduría popular de todos los pueblos y en todos los tiempos. Este rasgo lo explica Weininger igualmente por la ausencia de «ser» en la mujer absoluta. En efecto, puede verse en ello una disposición que es una consecuencia posible y particular de la inestabilidad existencial de la mujer, inestabilidad que refleja la de la *materia prima*, de la ὕλη, que según Platón y Aristóteles es el principio de la «alteridad», de lo «no idéntico», de la alteración y de la «declinación». Señala Weininger que para un hombre no hay nada tan desconcertante como el hecho de, cuando le pregunta a una mujer sorprendida mintiendo: «¿Por qué mientes?», constatar que ella no comprende la pregunta, queda asombrada, o trata de tranquilizarlo sonriendo, o incluso se pone a llorar [96]. Eso significa que la mujer no capta el aspecto ético, trascendente, de la mentira, el aspecto por el cual la mentira es un daño al «ser» y por el cual puede constituir, como en el antiguo Irán, una falta todavía más grave que el homicidio. Pretender que este rasgo de la naturaleza femenina deriva de factores sociológicos es una necedad: algunos dicen que la mentira fue el «arma natural» empleada por el más débil, y por tanto también por la mujer, en una sociedad en la que ha estado sometida al hombre durante siglos. La verdad es que la mujer puramente femenina tiende a mentir y a presentarse como lo que ella no es, incluso cuando no tiene ninguna

96. *Ibíd.*, p. 191.

necesidad; no se trata de una «segunda naturaleza» adquirida socialmente en la lucha por la existencia, sino de algo ligado a su naturaleza más profunda y más típica. Así como la mujer absoluta no percibe la mentira como culpa, así para la mujer femenina, al contrario que para el hombre, la mentira no es una culpa, no es una flaqueza interior, ni es faltar a su propia ley existencial. Es una contrapartida posible de su plasticidad y su fluidez. Por eso puede entenderse perfectamente un tipo de mujer como aquel del que dice Barbey d'Aurevilly: «Practicaba la mentira hasta el punto de convertirla en verdad, de tan simple y natural que se mostraba, sin esfuerzo ni afectación». Es absurdo juzgar a la mujer por el rasero de los valores del hombre (del hombre absoluto), incluso cuando, violentándose a sí misma, se esfuerza por imitarlos e incluso cree sinceramente que los imita.

39. *La mujer como madre y la mujer como amante*

Hemos dicho que, en el ámbito de la manifestación y de la «naturaleza», lo masculino es metafísicamente el correlato complementario de lo femenino, pero también que refleja el carácter de aquello que es anterior y superior a la Díada. De ello se deriva, en el plano humano, que si todas las relaciones basadas en la Díada tienen para la mujer un carácter esencial y agotan la ley natural de su ser, no ocurre lo mismo con el hombre, en la medida en que es verdaderamente hombre. Estas relaciones son las relaciones sexuales en sentido estricto y las relaciones de madre a hijo. En toda civilización superior, el hombre no es considerado verdaderamente hombre, y con razón, mientras sufre este doble lazo de la mujer y agota con ello en la esfera correspondiente el sentido de su propia existencia. Hemos recordado que, en los «ritos de paso» o de pubertad, en los pueblos primitivos, la consagración de la virilidad y la entrada en una «sociedad de hombres» se presentaban como una superación de esta esfera naturalista. La Raquel bíblica afirma: «Dame un hijo o me muero». Hay textos búdicos que ponen de relieve el carácter «inexorable» de la mujer en lo que concierne a la maternidad y la sexualidad, de las que «nunca se sacia» [97]. Y menos como persona que a causa de una exigencia metafísica, la mujer siempre tenderá a poner al hombre bajo el yugo de una o de otra.

Respecto de la sexualidad, tiene razón Weininger cuando caracteriza al hombre y la mujer diciendo que la mujer absoluta no es sino sexualidad, mientras que el hombre verdadero es «sexual, y además otra cosa». Y podemos estar de acuerdo con él para reconocer el profundo significado simbólico del hecho anatómico y somático siguiente: mientras que los órganos sexuales del hombre aparecen como algo circunscrito, desprendido y casi añadido desde el exterior al resto del cuerpo, en la mujer residen en la profundidad de su carne más íntima. Precisamente porque hay en él cierta

97. *Jâtaka*, LXI ; *Anguttara-nikâya*, II, 48.

distancia respecto de la sexualidad, el hombre «sabe» algo de ella; la mujer puede no ser consciente de la sexualidad y negarla: porque ella precisamente no es sino sexualidad, es la sexualidad misma [98]. Una designación hindú de la mujer, en efecto, la califica de *kâminî*, «la que está hecha de deseo», lo que equivale al antiguo adagio occidental: *tota mulier sexus*. El carácter provocativo que muy a menudo ofrecen sin la menor intención algunas jovencitas «inocentes», e incluso algunas niñas, tiene que ver con todo esto. Hay que destacar, además, en un contexto análogo, la existencia, en cualquier mujer, de un narcisismo particular y casi inconsciente: esa es su manera de presentir el potencial de placer que ella puede representar para el hombre y de saborearlo, imaginando ese placer, incluso fuera de toda relación sexual efectiva. Por eso está en lo cierto Ellis cuando dice que la mujer se expande en la sexualidad y la maternidad, haciendo pasar así su naturaleza de la potencia al acto, pero que lo equivalente no es verdad en el hombre (añadiremos: salvo si vive, de un modo u otro, las dimensiones superiores de la experiencia sexual); en el plano de la orientación afrodítica, la consecuencia para el hombre puede ser en cambio cierta desvirilización, incluso si se deja aparte el aspecto oculto, del que hablaremos más adelante (*cf. infra* § 40) [99]. En el plano de la orientación demétrica, finalmente, se ha destacado que el oscuro y poderoso deseo que la mujer tiene de ser madre no tiene en el hombre por equivalente una necesidad igualmente elemental de procrear. Cuando este deseo existe en el hombre, pertenece a un plano distinto, no ya naturalista, sino ético (idea de la continuación de la raza, de la familia o casta, etc.).

Típico de la feminidad cósmica, como hemos visto, es lo que los griegos llamaban la «heteridad», es decir, la referencia al otro, el heterocentrismo. La masculinidad pura se caracteriza por tener en sí su principio. En el plano psicológico, se ven claramente las consecuencias de ello en la vida femenina corriente: ésta casi siempre está desprovista de valor propio, depende de los demás, tanto en lo referente a lo que es vanidad, como por el deseo que la mujer tiene de ser reconocida, advertida, adulada, admirada, deseada (esta tendencia extravertida puede relacionarse con ese «mirar al exterior» que se ha atribuido en el plano metafísico a la Shakti). Y todo el complejo formado por el cortejo, la galantería, el cumplido (incluso insincero), sería inconcebible si se hiciese abstracción de la base obligada, precisamente representada por ese rasgo congénito del psiquismo femenino, que el hombre ha tenido que tener en cuenta siempre y en todas partes. La prueba de que los valores de la ética femenina son muy diferentes de los de la ética masculina nos la confirma, dicho sea de paso, el hecho de que una mujer debería despreciar al hombre que se entrega a semejante adulación, a menudo con el solo objeto de gozar de su cuerpo. Ahora bien, sucede lo contrario.

98. O. Weininger, *op. cit.*, p. 113, 115, 116.

99. *Cf.* H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, *cit.*, vol. III, p. 199 : «*That (sexual) emotion which, one is tempted to say, oft unmans the man, makes the woman for the first time truly herself*».

En un plano menos frívolo, se definen desde una perspectiva análoga las dos posibilidades fundamentales de la naturaleza femenina, que corresponden, una al arquetipo afrodítico, y otra al arquetipo deméctrico; o sea la mujer como amante y la mujer como madre. En uno y otro caso, se trata de ser, de querer y de obtener una confirmación de sí mismo a través de otro: a través del hombre amado para la amante, a través del hijo para la madre. Con ello se cumple en el plano profano (antes de continuarse en gran medida también en el plano sacro) el ser de la mujer; con ello se precisan deontológicamente su ley y su ética natural en el marco de la tradición.

Nuevamente le debemos a Weininger una definición tipológico-existencial clásica de estas dos posibilidades fundamentales de la feminidad. Sólo que, como todo lo que dice este autor sobre la mujer, también en esta caracterización hay que soslayar ciertas deformaciones derivadas de su complejo misógino inconsciente de origen casi puritano. Weininger ve en la «prostitución» la posibilidad femenina fundamental opuesta a la posibilidad materna, lo cual termina por dar un sentido peyorativo y degradado a esta posibilidad. Fundamentalmente, de lo que se trata es, al contrario, del tipo puro de la amante y de la vocación femenina correspondiente, y la prostitución profesional no entra en cuestión más que de manera secundaria y condicionada, porque también puede venir impuesta por ciertas condiciones del ambiente, económicas y sociales, y no corresponder a ninguna disposición interior. Todo lo más, podría hablarse del tipo de hetaira antigua u oriental: o sea de la «mujer dionisíaca». Que entre la vocación verdaderamente afrodítica de la mujer y la actitud materna hay una oposición, un antagonismo, es algo que todo hombre verdadero percibe inmediatamente. En su fundamento ontológico, los dos tipos opuestos entroncan con los dos principales estados de la *materia prima*, con su estado puro, dinámicamente aformal, y con su estado de fuerza-vida vinculada a una forma, orientada a una forma, alimentando una forma. Tan pronto como se precisa este punto, la caracterización diferencial de Weininger resulta ser exacta: es la relación con la procreación y el hijo lo que distingue los dos tipos opuestos. El tipo «madre» busca al hombre con vistas al hijo; el tipo «amante» lo busca para la experiencia erótica tomada en sí misma (en sus formas más bajas será por el «placer»), en un marco que no tiene en cuenta la procreación y que se desea en sí y por sí. Por eso el tipo materno entra específicamente en el orden natural –si nos referimos al mito biológico, podemos decir que entra en la ley y las finalidades de la especie–, mientras que el tipo puro de la «amante» sale en cierta forma de este orden (síntoma significativo: la esterilidad que suele encontrarse en el tipo puro de la «amante» y de la «prostituta»)[100]. Más que de un principio amigo y afirmador de la vida terrena y física, se trata aquí de un principio potencialmente enemigo de dicha vida, diríamos: y ello a causa del contenido virtualmente trascen-

100. Pueden recordarse aquí estos versos de Baudelaire, que son como un presentimiento del arquetipo «dúrgico»: «*Et dans cette nature étrange et symbolique – Où l'ange inviolé se mêle au sphinx antique... resplendit à jamais... la froide majesté de la femme stérile*».

dente propio del despliegue absoluto del *eros* [101]. Así, por chocante que pueda parecer desde el punto de vista de la moral burguesa, no es como madre, sino como amante, cómo la mujer, naturalmente –o sea no con arreglo a una ética (como veremos), sino dejando simplemente actuar y activando una disposición espontánea de su esencia– puede acercarse a un ámbito superior. Con todo, conviene disipar la afirmación equívoca de que mientras que el tipo materno experimenta supuestamente en el acto sexual un fortalecimiento de la existencia, la mujer de tipo opuesto se supone que experimenta el deseo de sentirse destruida, aplastada y anulada por el placer [102]. Eso es falso desde un doble punto de vista. En primer lugar porque, como hemos mostrado de manera exhaustiva, en toda forma superior e intensa de la experiencia erótica, el «delirio mortal» del amor en cuanto deseo de destrucción y autodestrucción en el éxtasis es común al hombre y la mujer. En segundo lugar, porque esta disposición de la amante afecta como máximo a los estratos psíquicos de superficie, y en un plano más profundo se manifiesta una disposición contraria a causa de la sustancia «Virgen» o «Durgâ» de la mujer afrodítica, como explicaremos dentro de poco.

Pero, tanto si se trata del tipo de la madre como si se trata de la amante, lo característico en la mujer es una angustia existencial mayor que la del otro sexo, el horror a la soledad, un sentimiento de desamparo cuando no hay posesión de un hombre. Los fenómenos sociales e incluso económicos que a menudo parecen constituir el fundamento de esta sensación sólo son en realidad circunstancias que favorecen su aparición, pero que no son determinantes. La raíz más profunda es la «herencia» esencial de la mujer, la sensación de la «materia», de Penia, que sin el «otro» (el *heteros*), sin la «forma», no es nada, hasta el punto de que, dejada sola, experimenta el horror de la nada. Citaremos una última vez a Weininger, que tiene razón al relacionar un comportamiento frecuente de la mujer en el acto sexual con este contenido metafísico: «El momento más alto de la vida de la mujer, aquel en el que se manifiesta su ser original al propio tiempo que su deseo original, es el momento en el que acoge en sí el semen masculino. Encierra entonces al hombre entre sus brazos y lo aprieta contra ella: es ese el placer supremo de la pasividad... La materia en el momento de recibir la forma, cuando por fin la tiene y ya no quiere

101. O. Weininger, *op. cit.*, cap. X *passim* y especialmente p. 280 ss., 287, 304, 310-311 : «Vida física y muerte física, unidas ambas de forma tan misteriosa en el coito, se reparten entre la mujer como madre y la mujer como prostituta». Insistiendo en la «prostituta», Weininger señala un hecho significativo: «La prostitución es algo que sólo aparece entre los seres humanos», que es ignorado en las especies animales. Eso hay que relacionarlo precisamente con la potencialidad «shāktica» del tipo puro de la amante. Un tratado atribuido a Alberto Magno (*De secretis mulierum*) describe el tipo femenino que ama la unión sexual y dice que se caracteriza por la rareza o la irregularidad de las reglas, la escasez de leche cuando este tipo de mujeres son madres, así como por una disposición a la crueldad: punto este del que hablaremos más adelante.

102. O. Weininger, *op. cit.*, p. 307.

separarse de ella» [103]. Pero la situación no es distinta en la mujer más cercana del tipo Durgâ cuando, en el mismo instante, en vez de abrazar al hombre, permanece prácticamente inmóvil, con el rostro mostrando los rasgos de un éxtasis ambiguo que tiene algo de la indefinible sonrisa de ciertos Budas y de ciertas cabezas jemeres. Es entonces cuando toma algo más que la semilla material, cuando absorbe la *vîrya*, la virilidad mágica, el «ser» del hombre. Aquí entra en juego la cualidad succionante, esa «muerte succionante que viene de la mujer» de que hablaba Meyrink, y que tiene que ver con el aspecto oculto de todo acto sexual carnal corriente: aspecto que también puede encontrar, en la exterioridad somática y fisiológica, su manifestación simbólica y su reflejo.

Hablando de uno de sus personajes femeninos, escribe D'Annunzio (en *Il Fuoco*): «Como si todo el cuerpo de la mujer hubiese adoptado la cualidad de una boca succionante». Este fenómeno no se produce sólo en el plano sutil, hasta el punto de que la práctica erótica de la felación tal vez sea el gesto que mejor exprese la esencia última de la naturaleza femenina. En realidad, ya los antiguos habían reconocido una participación especial y activa de la mujer en el acto sexual, y Aristóteles hablaba de su forma de absorber el fluido seminal [104]. Recogida por Fichstedt a mediados del siglo pasado, esta teoría la juzgan hoy exacta, en cuanto al aspecto fisiológico, numerosos autores: se admite la existencia de contracciones rítmicas de la vagina y el útero que hacen pensar en una aspiración o una succión, en un automatismo espasmódico que posee un peristaltismo específico, basado en ondas tónicas especiales de ritmo lento. Pero este comportamiento somático no puede observarse actualmente más que en los casos en los que la mujer presenta un grado elevado de sexualización. Pero tenían razón los antiguos cuando lo consideraban un fenómeno general. Hay que pensar, en efecto, que se ha producido a lo largo de la historia una especie de atrofia fisiológica de lo que podía corresponder en la mujer a una sexualización completa, es decir, a una aproximación máxima a la «mujer absoluta» [105]. Así, entre las orientales, que han conservado mejor el tipo antiguo, este comportamiento fisiológico en el acto sexual es prácticamente normal todavía en nuestros días; depende de potencialidades fisiológicas que se han hecho rarísimas entre las europeas modernas,

103. *Ibíd.*, p. 402

104. Desde el punto de vista sutil, no se trata del semen material, sino precisamente de su contrapartida inmaterial. Paracelso (*Opus Paramirum*, III, ii, 5) dice: «Fue puesta en la matriz una fuerza atractiva que es como un imán, y que atrae el semen». Distingue el semen del esperma: «La matriz separa el esperma del semen, rechazando el esperma y reteniendo el semen». También habla Paracelso, a partir de ahí, de las condiciones transbiológicas de la fecundación. Para la distinción en cuestión, *cf.* lo que afirma, pero en un ámbito más general, el Cosmopolita (*Novum Lumen Chemicum*, Paris, 1669, p. 37): «Como he dicho varias veces, el esperma es visible, pero el semen es, pues, algo invisible y como un alma viva que no se encuentra en las cosas muertas».

105. Por eso se decía en el antiguo Oriente que «la sensualidad de la mujer es ocho veces mayor que la del hombre», mientras que en la Antigüedad occidental encontramos expresiones como esta de Ovidio: *[Libido foeminae] acrior est nostra, plusque furoris habet* (*Ars Amandi*, I, 443-444).

pero que probablemente se encontraban presentes en las mujeres de la Antigüedad occidental [106]. Se trata del símbolo físico, o el reflejo, de un contenido esencial. En este plano de los reflejos físicos, la asimilación succionante encuentra una expresión liminal en un fenómeno fisiológico todavía hoy mal explicado: el olor a esperma que a veces emana de la mujer, lejos de sus partes genitales, poco después del acto sexual (un poeta, Arturo Onofri, no ha dudado en hablar de «sonrisa espermática»).

40. *Piedad, sexualidad y crueldad en la mujer*

Hay una leyenda persa que, entre los ingredientes que entran en la composición de la mujer, indica «la dureza del diamante y la dulzura de la miel, la crueldad del tigre, el cálido esplendor del fuego y el frescor de la nieve». Son las ambivalencias que hemos señalado en el arquetipo de la Mujer Divina y que se encuentran en el fundamento de otro rasgo de la psicología femenina: la coexistencia en la mujer de la disposición para la compasión y la disposición para una forma particular de crueldad. Ya Lombroso y Ferrero habían señalado que la mujer es a la vez más compasiva y más cruel que el hombre: en ella, una compasión amante y protectora suele ir acompañada de una crueldad y una violencia destructora que, una vez desencadenadas, superan a las del hombre. En las formas colectivas, eso está históricamente comprobado en las revoluciones y los linchamientos [107]. Es natural y bastante común explicar, como hacen los dos autores mencionados, la piedad femenina aludiendo a la disposición materna, o sea al elemento demétrico de la mujer; pero la crueldad, en cambio, hay que explicarla aludiendo a otro aspecto, a la esencia más profunda de la sexualidad femenina.

La asociación de crueldad y sexualidad fue objeto, ya en la Antigüedad clásica, de una dramatización a través del tipo de la bacante y de la ménade. Se advierte sin embargo la presencia de este aspecto (que no carece de relación con la cualidad

106. Se trata de un control anormal no sólo del *constrictor cunni*, sino también de ciertas fibras lisas del órgano femenino, que permite la intensificación del automatismo succionante. En ciertos casos, el desarrollo de esta posibilidad forma parte de la educación erótica de la mujer, hasta el punto de que en ciertos pueblos el hecho de no ser capaz de lograrlo es un motivo de descalificación para una muchacha (sobre todo ello, *cf.* A. Hesnard, *Manuel de sexologie, cit.*, p. 94-95; H. Ellis, *Studies etc.*, vol. V, p. 159-165 ; H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib, cit.*, vol. 1, p. 399, 408). Entre las mujeres practicantes de la magia sexual tántrica parece haberse llevado a un alto grado este tipo de adiestramiento, puesto que el *Hathayogapradîpika* (III, 42-43, 87-89) presupone en la mujer, con vistas a la práctica llamada *yoni mudrâ* tal poder de contracción voluntaria del *yoni*, que impide, por estrangulamiento del *lingam*, la eyaculación del semen masculino. En el campo etnológico, en la obra de H. Ploss-M. Bartels (vol. I, p. 408), se menciona el caso de mujeres capaces de expulsar el esperma después de haberlo recibido.

107. Lombroso-Ferrero, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Torino, 3ª ed., 1915, p. 55, 59, 79. En el campo de la patología, por lo que se refiere a la manifestación, esencialmente en las mujeres, de «explosiones espasmódicas de salvaje violencia destructora», *cf.* R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis, cit.*, p. 361.

«fría» de que hemos hablado) detrás de las formas de sexualidad femenina profana, incluso cuando ésta no se encuentra «exaltada». Se trata de la dimensión fría de la mujer en cuanto encarnación terrena, humana, de la «Virgen», de Durgâ, en cuanto ser *yin*, y es aquí donde se invierten las características establecidas por la psicología de los sexos más superficial. Bien mirado, hay que distinguir necesariamente dos formas en el tipo femenino afrodítico: la forma inferior, que es la «hembra» en sentido primitivo y, si se quiere, «dionisíaco» (en la acepción popular del término); y la forma superior, que por el contrario presenta aspectos sutiles, «lejanos», ambiguos y aparentemente castos. Partamos de una figura que en buena parte es una hipóstasis cerebral producida por un romanticismo literario decadentista y «perverso» [108], la de Dolores, que Swinburne denomina «Nuestra Señora del Espasmo», «hija de la Muerte y de Príapo», y al respecto de la cual escribe: «He penetrado por el último portal hasta el santuario en el que el pecado es una oración: ¿qué importa si el rito es mortal, oh Nuestra Señora del Espasmo? ¿Qué importa? Toda tú eres el último cáliz que vaciamos, oh atroz y lujuriosa Dolores, Nuestra Señora del Espasmo». Con D'Annunzio nos acercamos más a situaciones reales, cuando escribe: «La crueldad está latente en el fondo de su amor, pensó él para sus adentros. Hay en ella algo de destructor, tanto más manifiesto cuanto más fuerte es su orgasmo en medio de las caricias... y volvía a ver, en su memoria, la imagen terrorífica, como de Gorgona, de la mujer tal como se le había aparecido muchas veces, a través de sus ojos entrecerrados, a él, arrebatado por el espasmo o inerte y como sumido en un agotamiento extremo» (*Il Trionfo della Morte*) [109]. No se trata en absoluto de una crueldad debida a una inversión, no se trata de un rasgo masculino que presenten algunas mujeres, sino exactamente lo contrario. El hecho es que, por dulce y amante que sea, una mujer tiene siempre en su expresión, en el momento del deseo, algo de cruel, de duro, de despiadado: insensibilidad y egoísmo sutil coexisten con la dulzura, la ternura o el abandono, y eso va más allá de la persona, en virtud de una relación esencial de la mujer con su sustancia elemental «dúrgica» de amante. Viazzi señala con razón que estos aspectos pueden aparecer incluso en la muchacha ideal, la romántica Mimí tal como la describe Murger: «Tenía veintidós años... su rostro parecía el esbozo de una figura aristocrática; pero en algunos momentos de contrariedad o mal humor, sus rasgos tan extremadamente finos, tiernamente iluminados por el brillo de sus límpidos ojos, desprendían una impresión de una brutalidad casi salvaje, hasta el punto de que un fisonomista tal vez hubiera leído en ellos los signos de un profundo egoísmo y una gran insensibilidad». Y Viazzi señala que a menudo puede sorprenderse algo pareci-

108. Citado en M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica, cit.*, pp. 233-234.

109. *Cf.* también en *Forse che si forse che no* [de G. D'Annunzio]: «Mientras que en el hombre el deseo era aquella elección irrevocable, el deseo de ella carecía de círculo, de límite, era intemporal, como el malestar y la melancolía de la tierra». «Descubrió entre las pestañas de ella una mirada mucho más inmemorial que la mirada humana, que parecía la expresión del carácter terrible de un instinto más antiguo que los astros».

do «en las actitudes más espontáneas de la mujer que ama» [110]. Raramente se comprende o se percibe lo que de más sutil y profundo hay en el «abandono» de la mujer. Pero la siguiente observación es de una mujer, y psicoanalista por añadidura: «Es bastante raro encontrar hombres que permanezcan fríos en una situación erótica, pero hay innumerables mujeres que, incluso llevando una vida erótica, se muestran tan frías como un agente de bolsa. La frialdad de la luna y la dureza de corazón de la Diosa Luna simbolizan este aspecto de la naturaleza femenina. Pese a su ausencia de calor y a su insensibilidad, tal vez incluso a causa de su indiferencia, este erotismo impersonal en una mujer suele atraer al hombre» [111].

Por lo demás, en el plano de la vida corriente, no se puede decir si depende de circunstancias exteriores, económicas y sociales, el hecho de que, pese a todo, la mujer sea capaz, en el amor, de orientarse a un fin práctico positivo, dando así prueba de una actitud calculadora, mientras que el hombre, en cambio, sólo puede ser acusado, si acaso, de instintividad y de búsqueda irresponsable del placer. Dejando esto aparte, la frialdad y la crueldad femenina pueden manifestarse también en el plano moral: es conocido el tipo de la mujer que se siente orgullosa de todo lo que el hombre hace por amor a ella mostrándose como un héroe capaz de proezas extraordinarias (pues eso la valoriza indirectamente –cfr. § 35), pero también existe la mujer que percibe como prueba suprema de amor toda renuncia, por ella, a todo valor viril superior y la decadencia progresiva de su amante. Un personaje de Don Byrne dice: «El hombre que se pierde completamente en una mujer, por fuerte que sea su amor, no es un hombre, y ella sentirá desprecio por él». A lo que replica la mujer: «Lo despreciará, es verdad; pero lo amará todavía más». Remarque no describe a la «mujer fatal», sino a la mujer en general cuando se sirve del apólogo del peñasco al que amaba la ola: «La ola espumeaba y remolineaba alrededor del peñasco, lo mojaba noche y día, lo abrazaba con sus blancos brazos y le suplicaba que fuese con ella. Lo amaba y ondeaba en torno a él, y lentamente lo minaba; y un día el peñasco, totalmente erosionado por la base, cedió y cayó en brazos de la ola. Y de pronto ya no era un peñasco con el que jugar, un peñasco al que amar, un peñasco con el que soñar. No era ya más que una masa de piedra en el fondo del mar, ahogado en el mar. La ola se sintió decepcionada y se puso a buscar otro peñasco». «Las mujeres –escribe Martin– carecen de compasión en el mal que causan a los hombres que aman».

41. *Sobre la naturaleza fascinante de la feminidad. Actividad y pasividad en el amor sexual*

Al aspecto metafísico de la mujer eterna como maga, como *Mâyâ* y *mâyâ-shakti*, magia cosmogónica del Uno, corresponde generalmente en el plano hu-

110. P. Viazzi, *Psicologia dei sessi*, Milano, 1903, p. 72.
111. E. Harding, *Les mystères de la femme*, Paris, 1953, pp. 125-126.

mano la naturaleza fascinante de lo femenino. La asociación del tipo afrodítico y del tipo de la maga es muy frecuente en el mito y la leyenda. Estos dos aspectos, por ejemplo, se atribuyeron a Calipso, Circe, Medea, Isolda, y también a Brunilda en ciertas versiones de la leyenda. En Roma, a la Venus Verticordia se la consideraba experta en artes mágicas. Se conocen las representaciones minoicas de mujeres con la varita mágica. Sería fácil recoger gran número de testimonios de este tipo. El que la mujer está más ligada que el hombre a la «tierra», al elemento cósmico-natural, es algo que se demuestra también en el plano más material por las influencias que ejercen en la mujer, pero no en el hombre, los ritmos periódicos del universo (por ejemplo el ciclo menstrual). Pero en la Antigüedad, esta relación se refería más bien al aspecto *yin* de la naturaleza, al ámbito suprasensible, nocturno e inconsciente, irracional y abismal, de las fuerzas vitales. De ahí que haya en la mujer ciertas disposiciones para la videncia y la magia en sentido estricto (opuestas a la orientación masculina y apolínea de la alta magia y la teurgia), que pueden degenerar en brujería. En los procesos de la Inquisición, el sexo femenino era mayoría de forma aplastante con respecto al sexo masculino; en 1500, Bodin habla de un porcentaje de 50 mujeres por cada hombre en los procesos por brujería y prácticas ocultas. Uno de los tratados de demonología más difundidos de la época, el *Malleus Maleficarum,* contiene numerosas páginas en las que se intenta explicar por qué se dedican a la brujería sobre todo las mujeres. En las tradiciones de numerosos pueblos, por ejemplo en la China, las artes mágicas, en el sentido estricto antes precisado, se considera que derivan de una arcaica tradición femenina y lunar. Precisamente al respecto de la antigua China es interesante saber que el carácter *wu*, que se utiliza para designar a quien ejerce las artes mágicas en sentido estricto («chamánico»), en el origen se aplicaba exclusivamente a personas de sexo femenino. Las técnicas empleadas por la *wu* para entrar en relación con fuerzas suprasensibles eran de carácter, ya ascético, ya orgiástico; en el segundo caso, parece que en el origen las *wu* oficiaban completamente desnudas. Igualmente significativas son las condiciones preliminares reclamadas para el ejercicio de su actividad: se exigía a las *wu* juventud y belleza fascinante. Los caracteres *yao* y *miao*, que quieren decir «extraño», «inquietante», «misterioso», aluden al tipo y cualidades de las *wu* [112]; y hay un texto que, sobre la naturaleza no urania de las fuerzas que aquellas jóvenes hacían descender, afirma que, una vez atraídas por sus ritos, estas fuerzas «provocaban el eclipse del sol».

Pero lo que nos importa aquí es la magia de la mujer aparte de estas referencias específicas a lo suprasensible: es el sentido de su fascinación natural y de su poder de seducción.

Encontramos en Daudet esta frase: «Me sentí irresistiblemente atraído por

112. E. Erkes, *Credenze religiose della Cina antica,* Roma, 1958, p. 10-13.

ella: sólo un abismo puede causar esa fascinación». Ya hemos hablado del simbolismo del rito del desnudamiento y de la expresión más radical que éste cobró en formas como la danza de los siete velos. Este simbolismo no se refiere al hecho de quitar prendas que ocultan el cuerpo, sino al desnudamiento de la individuación, en cuanto ser empírico y persona particular, por el que la mujer termina por mostrarse en su sustancia elemental y abismal, en cuanto Virgen, Durgâ, Mujer anterior a la múltiple variedad de las mujeres mortales. En su raíz última, la fascinación ejercida por toda desnudez femenina se debe al hecho de que ésta disimula de manera oscura, percibida tan sólo por los sentidos, la otra desnudez. No se trata de «belleza» y atracción carnal y animal. Por eso sólo es parcialmente pertinente lo que dice Valéry: «El prestigio del desnudo tenía que venir necesariamente del valor de secreto y de peligro cercano que le confiere su cualidad de revelación nefasta y de medio mortal de seducción». El hecho es que en la fascinación ejercida por la desnudez femenina hay un aspecto de vértigo semejante al provocado por el vacío, por lo sin fondo, marcado por el signo de la ὕλη, la sustancia primera de la creación y por la ambigüedad de su no ser. Este rasgo pertenece a la desnudez femenina exclusivamente. El efecto de la desnudez masculina en la mujer no sólo es comparativamente muy reducido, sino que, cuando se produce, es especializado, de orden esencialmente físico y fálico; esa desnudez tan sólo actúa en ella en el aspecto trivial de que le sugiere la eficiencia muscular y animal del «macho». No ocurre lo mismo en la mujer: en la mujer completamente desnuda, lo que presiente confusamente el hombre es a «Durgâ»; es ella, que, diosa de las fiestas orgiásticas, es también la «Inaccesible»; es la prostituta y la Madre, pero también la Virgen, la Inviolable, la Inagotable. Eso es precisamente lo que despierta en el hombre un deseo elemental mezclado de vértigo; es eso también lo que lleva el deseo al paroxismo, lo que acelera los ritmos hasta que el hombre priápico queda vencido frente al éxtasis succionante de la mujer inmóvil. Si por regla general el hombre puede encontrar placer en la desfloración y la violación, todo lo que en este placer tiene que ver con el instinto o el orgullo de la primera posesión es un elemento meramente superficial. El hecho más profundo es la sensación, aunque sea ilusoria, que le da el gesto físico, es decir, violar lo inviolable, poseer a aquella que en su raíz última, en su «desnudez», nunca será poseída a través de la carne; es el deseo de poseer a *esa* «virgen» lo que lo orienta oscuramente a la posesión de la mujer físicamente –anatómicamente– intacta, o bien de la mujer que se resiste. El fundamento de un factor específicamente sádico que se refiere al acto de la desfloración, pero que acompaña también a todo acto sexual, tampoco es distinto: es algo distinto de la algolagnia de que hemos hablado, algo más profundo, una crueldad y una ferocidad que son como la contrapartida de la sensación trascendente de la intangibilidad fascinante, de la «frialdad», de la naturaleza inagotable de la sustancia femenina elemental. Se quiere «matar» la mujer oculta, la mujer absoluta contenida en todo ser femeni-

no, a través de un vano sadismo de «posesión»[113]. Y por eso, por regla general, nada hay que excite tanto al hombre como sentir, en el acto sexual, a la mujer ya extenuado bajo su delirio hostil.

Recogiendo el mito de Pandora, Kierkegaard[114] recuerda que los últimos dones que, como coronación de todos los demás, hicieron los envidiosos dioses a la «mujer del deseo» (destinada a Epimeteo), fueron la inocencia, la modestia y la resistencia, y ello a fin de aumentar el poder de Pandora. Ya hemos dicho que, en la mujer, el pudor no tiene carácter ético, sino únicamente funcional y sexual; por lo demás, sería superfluo mostrar aquí que todo cuanto en la mujer es reticencia y resistencia desempeña muy a menudo un papel de excitante sexual[115]. Pero estos rasgos entran en gran parte en el ámbito del comportamiento individual consciente. Más allá de la coquetería, del pudor y de las precauciones racionalizantes en la forma de darse, típicas de una feminidad experimentada, hay algo más sutil y más impersonal, constituido precisamente por el elemento de fascinación sexual propio de la inocencia y de la castidad. Una mujer que exprese abiertamente su deseo, en vez de excitar, puede por el contrario desarmar y desagradar a todo hombre no animalizado, a quien en cambio atraerá la inocencia[116]. Pero si por una parte este fenómeno, por su significado más profundo, remite a la situación descrita más arriba, en la que la muchacha «pura» se presenta más radicalmente como desafío para el hombre a causa de la sustancia «Durgâ», por otra hay que considerar un aspecto objetivo y completamente impersonal de este conjunto. La ignorancia de una ley de carácter oculto impide captar el verdadero sentido de la pureza femenina y el secreto de su fascinación potencial. Esta ley quiere que toda energía inhibida o retenida se refuerce y se traduzca en una influencia que, aunque sea más sutil, aunque sea invisible, no deja por ello de ser mucho más eficaz. Es lo que la terminología hindú denomina su transmutación en

113. *Cf.* «Una notte a Bucarest», *Roma*, 9/3/1951: «El sordo ritmo tonal [de la música] se acelera, y entonces ataca un violín un tema caracterizado por notas muy agudas: aunque el ritmo de acompañamiento se haga más compulsivo, hasta límites que parecen infranqueables, aparecen de pronto soluciones nuevas e inesperadas que lo bandean y lo superan todo, como si avanzasen por una cuerda tensada o por el filo de una navaja. Y gritan de nuevo: ¡Baskie! Y se adelanta una muchacha, danza unos pasos, entorpecida por sus largas ropas, mira a su alrededor y se quita luego las ropas y la ropa interior hasta la desnudez total de un cuerpo cetrino. La música sigue, se intensifica. Ahora es como si un torbellino hubiese encontrado –en esa muchacha desnuda– un centro. Carreras bruscas de ese cuerpo que se detiene al fin, brazos en alto, inmóvil excepto por una especie de estremecimiento y por el juego de una expresión de sensualidad elemental mezclada con algo de ambiguo y de intangible. Ya no hay más que ese estremecimiento y ese gesto fisonómico, y el centelleo de los ojos entrecerrados, para acompañar y exasperar la demonía de la música cíngara hasta una tensión insostenible *que parece reclamar, exigir, un acto elemental, una violencia absoluta: el matar, más aún que la violencia de la posesión carnal*». [El artículo es de Evola (N. del Ed.)]

114. S. Kierkegaard, *In vino ventas, cit.*, p. 25.

115. *Cf.* Ovidio, *De arte amandi*, I, 658: *Pugnando vici se tamen illa volet.*

116. Entre los tipos femeninos de los que no hay que gozar, el propio *Kâma sûtra* (I, ii) cita a «esas mujeres que expresan abiertamente su deseo de relación sexual».

fuerza *ojas*. Ahora bien, en la pureza y la castidad de una muchacha normal no hay nada de lo que comúnmente se cree, no se observa en ellas «la tendencia innata de la naturaleza femenina a la pureza», tendencia imaginada por ciertos escritores católicos modernos que olvidaban fácilmente el parecer bien diverso de sus predecesores. La mujer es en todos los casos la *kâminî*, la que tiene por sustancia la sexualidad, la que, más allá del umbral de la conciencia más periférica, «piensa en el sexo, piensa sobre el sexo, piensa sexo, se complace en el sexo». La inhibición impersonal, «natural», de esta disposición, la activa en la forma de un poder sutil, mágico, que constituye el particular halo de fascinación que emana de la mujer «casta» e «inocente» y que hace más efecto en todo hombre diferenciado que cualquier comportamiento femenino toscamente sensual, impúdico y lujurioso. Precisamente cuando todo eso no es buscado, cuando por parte de la mujer no se trata ni de una maniobra, ni de una inhibición consciente de origen moralista, sino de un dato de su naturaleza, de algo elementalmente existencial cuya raíz arquetípica es la que hemos indicado, entonces es cuando la mujer dispone de una fuerza particularmente peligrosa.[117]

Esto conduce a considerar un último punto fundamental en lo que concierne al aspecto menos visible de las relaciones corrientes entre los sexos. Si, metafísicamente, lo masculino corresponde al principio activo y lo femenino al principio pasivo, hay inversión de estas relaciones en todo el ámbito de la sexualidad corriente, o sea en el ámbito que podemos llamar «natural», en el que el hombre raramente va al encuentro de la mujer como portador efectivo del puro principio del «ser», emanación del poder del Uno, sino que aparece generalmente como el que *sufre* la magia de la mujer. Las relaciones de hecho, pues, en este contexto, se encuentran modificadas; Titus Burckhardt las define con una fórmula preñada de significado: la mujer es activamente pasiva, y el hombre es pasivamente activo. La cualidad «activamente pasiva» de la mujer es la fuente de su fascinación, y es actividad en sentido superior. A ello alude ya el lenguaje corriente cuando dice de una mujer que es «atractiva»: porque la atracción es el poder del imán. En este aspecto, pues, la mujer es activa, y el hombre es pasivo. «Se dice y se admite generalmente que, en la lucha por el amor, la mujer es casi pasiva. Pero esa pasividad es cualquier cosa menos real. Es la pasividad del imán, que, pese a su aparente inmovilidad, arrastra en sus torbellinos al hierro que se le acerca» [118]. La tradición extremoriental, que conoció el concepto de «ac-

117. H. Ellis *(Studies etc.*, vol. III, Philadelphia, 1908, p. 47) : «La aparente reticencia de la mujer no está destinada a inhibir la actividad sexual en el hombre o en ella misma, sino a acrecentarlo en uno y otra. Por consiguiente, la pasividad no es real, sino aparente, y ello es cierto tanto en el caso de nuestra especie como en el de los animales inferiores... *Tras esa pasividad se esconde una intensa energía*, una preocupación completamente concentrada en el fin que se persigue». Apenas es necesario señalar que la inhibición de la que se trata aquí no tiene nada que ver con la inhibición neurótica, estudiada por los psicoanalistas, que provoca un rechazo histérico de la sexualidad, sino que es un movimiento interno, normal, de la sexualidad femenina integral.

118. A. Marro, *La pubertà*, *cit.*, p. 453.

tuar sin actuar» (*wei-wu-wei*), es también la que mejor supo reconocer este punto, en el marco de un sistema social que sin embargo era claramente androcrático: «Lo femenino, a causa de su pasividad, siempre es vencedor de lo masculino» [119]. Por paradójico que parezca, si se quiere hablar de modo riguroso, o sea conforme con la etimología del término, es siempre el hombre el «seducido»; su iniciativa activa se reduce a acercarse a un campo magnético, cuya fuerza sufrirá en cuanto haya entrado en su órbita [120]. Frente al hombre que desea, es decir, frente a la simple necesidad sexual masculina, la mujer tiene siempre una clara superioridad. A. Charmel ha dado una buena descripción de todo ello en su *Dernière semaine de Don Juan*: todas las mujeres que Don Juan ha poseído se le revelan como otros tantos aspectos de una mujer única sin rostro (la mujer eterna, Durgâ), que ha querido precisamente las palabras y los gestos con los cuales él ha «seducido» a cada una de ellas. Ha deseado a aquellas mujeres «como el hierro desea al imán». Y haciendo nacer en Don Juan esta conciencia es como lo empuja el Comendador al suicidio.

También se ilusiona mucho el hombre priápico cuando cree haber «poseído» a una mujer y alardea de ello, por el simple hecho de que ella se haya acostado con él. El placer que la mujer experimenta en ser «poseída» es un rasgo elemental que apenas hace falta recordar; «ella no es poseída, sino que acoge, y en su acogida, gana y absorbe» (G. Pistoni) [121]. Por eso hay una analogía biológica, un paralelismo entre los individuos de los dos sexos y que se produce entre las células germinales: el movimiento, la actividad, la iniciativa del espermatozoide fecundante, en sí desprovisto de sustancia vital, de plasma nutritivo y que, tras haber logrado avanzarse a todos los demás espermatozoides derramados en la vagina, penetra en el óvulo femenino inmóvil y rico de alimentos vitales; atraído por este óvulo, el espermatozoide abre en él una brecha, que se cerrará tras él y lo aprisionará en cuanto haya penetrado por entero; tras lo cual se produce la destrucción recíproca de los dos géneros, el masculino y el femenino, entrados en contacto el uno con el otro en el interior del útero. La mujer «conoce un rendirse tan satisfactorio que hay que considerarlo más activo que el asalto del hombre» (A. Huxley). Finalmente, si se considera desde el punto de vista psicológico la más íntima experiencia del acto sexual, se constata que la situación del «imán» se repite en ella muy a menudo: el hecho es que el hombre más diferenciado es esencialmente pasivo en el sentido de que se olvida, y toda su atención está capta-

119. *Cf.* Lao Tse, *Tao Te King*, LXI. Recogiendo las ideas de Aristóteles, Escoto Erígena (*Divis. Naturae*, I, 52) dirá que «el que ama o desea sufre, el que es amado es activo».

120. La fórmula americana que dice que el hombre persigue a la mujer hasta que ella lo atrapa (*the man chases the woman so long as she catches him*), no sólo es humorística. Respecto a cierta «violencia» masculina, no se equivoca Viazzi (*op. cit.*, p. 148) cuando emplea la imagen de alguien que tomase por asalto una penitenciaría, venciendo la resistencia de los carceleros y de los guardas, con el único objeto de poder ser encerrado en ella.

121. «Hay que llamarlas vencedoras [a las mujeres] cuando se dejan vencer por ellos» (Jámblico, *De vita pythag.*, XI).

da, como en una fascinación, por los estados psicofísicos que aparecen en la mujer durante el acto sexual, y más especialmente por sus efectos en la fisonomía femenina (*the tragic mask of her, labouring under the rythmic caress*, escribe A. Koestler): y ese es precisamente el afrodisiaco más intenso para la embriaguez y el orgasmo del hombre.

En el ciclo mediterráneo de la Gran Diosa, el poder «no activo», la magia de la mujer, lo representaba la Potnia Theron, la diosa que, señora de los animales salvajes, monta un toro o bien tira de él con una cuerda, y también por Cibeles, que va en un carro tirado por dos leones domados, que simbolizan su dominio; Durgâ, sentada sobre un león y con un lazo en la mano, es su equivalente hindú. El mismo tema aflora también en el simbolismo –de inspiración cabalista– del XIº naipe del Tarot: la Fuerza, que sin dificultad mantiene abierta la boca de un león furioso. Y cada mujer, en la medida en que participa de la «mujer absoluta», posee en cierta medida esa fuerza. El hombre suele percibirla, y la mayoría de las veces, de ello se deriva un complejo, si no una angustia, de inferioridad, y provoca una sobrecompensación neurótica inconsciente por la que despliega ante la mujer una masculinidad ostentada, indiferencia e incluso brutalidad y desprecio [122]: cosas, todas ellas, con las que no avanza ni un paso, sino todo lo contrario, por lo que se refiere a las relaciones más sutiles que pueden establecerse entre los sexos. El hecho de que la mujer, como individuo, suela terminar por ser víctima, en el plano exterior, material, sentimental y social, de esa fuerza que utiliza –y de ahí a veces un instintivo «miedo a amar»–, es algo que no cambia nada de la estructura fundamental de la situación.

Casi resulta innecesario precisar que, en el plano sutil, la condición de pasividad del hombre es tanto mayor cuanto más desarrollados están en él –hasta predominar– los aspectos materiales del «macho», los caracteres instintivos, violentos y sensuales de la virilidad. El tipo mismo en el que el occidente más reciente ha reconocido cada vez más el ideal de la virilidad, que es el hombre activista absorto en el hacer y el producir, el *Leistungsmensch*, el hombre atlético de «voluntad dura», es por regla general el más desprovisto de virilidad interior; por consiguiente, está particularmente desarmado frente al poder más sutil de la mujer. Son las civilizaciones distintas de la civilización occidental, como por ejemplo la china, la hindú o la árabe, las que han tenido una percepción más exacta de lo que es efectivamente viril, expresando esta sensación a través de un ideal humano que, tanto por sus rasgos somáticos como por sus rasgos internos, caracterológicos y espirituales, es muy distinto del patrón europeo y americano del «macho».

122. *Cf.* E. Harding, *op. cit.*, p. 45 : «La actitud despectiva que muchos hombres adoptan para con las mujeres tiene que ver con un intento inconsciente de dominar una situación en la que se sienten en desventaja». Pueden aceptarse, en el mismo contexto, ciertas reflexiones de A. Adler sobre el carácter neurótico de numerosas demostraciones masculinas de superioridad, llenas de afectación, frente a la mujer (*cf. op. cit., passim* y por ejemplo p. 77).

Podríamos resumir las formas posibles de las relaciones reales entre los sexos diciendo que la actividad en el hombre y la pasividad en la mujer tan sólo conciernen al plano más exterior; en el plano sutil, es la mujer la que es activa, y el hombre el que es pasivo; más especialmente, cuando la unión de los sexos conduce a la procreación, es la mujer la que absorbe y posee. Casi nunca se va más allá de esta situación en todo el ámbito del *eros* profano; de ahí la ambigüedad de este. En este tipo de situaciones, el éxtasis erótico sólo fortuita y tendencialmente incluye los fenómenos de trascendencia de que hemos hablado en el tercer capítulo, fenómenos de los que, de hecho, no suelen darse mucha cuenta los amantes corrientes. Las relaciones de actividad y de pasividad sólo pueden conocer un cambio profundo en el marco del *eros* sacralizado: reflejan entonces el *estatus* de los dos principios en el orden metafísico, pues el hombre se vuelve verdaderamente activo frente a la mujer. La cosa se explica por sí misma, pues sólo en el espíritu, en la sacralidad, puede despertarse de tal o cual manera aquello que caracteriza a la dignidad potencialmente superior del hombre. Se invierte entonces la polaridad y aparece la tercera situación, el tercer nivel de la experiencia erótica, del que puede ofrecernos una expresión simbólico-ritual muy adecuada el simbolismo tántrico del *viparîta-maithuna*, el acto sexual invertido: aquí, la inmovilidad del hombre es el sello de la actividad superior, de la presencia de la *vîrya*, para la cual la magia de la mujer no representa ya un peligro, para la cual tampoco resulta ya mortal la visión de la «Diana desnuda». Y ello nos conduce naturalmente al tema del que trataremos en la parte final de este libro.

Por lo que se refiere a la psicología de los sexos esbozada en las páginas precedentes, no estará de más recordar su armazón ontológica. Queremos decir con ello que, más que hablar de cualidades o «características» individuales, hemos hablado de componentes objetivos, de manifestaciones en los individuos de la naturaleza de la feminidad y la virilidad absolutas, conforme a los aspectos fundamentales –metafísicamente deducibles y dramatizados por el mito– de una y otra. Estas «constantes» o elementos supraindividuales del sexo pueden encontrarse presentes en los individuos con distintos grados de pureza y de intensidad; admiten además diferentes formas de manifestación según la raza y el tipo de civilización que predomine. Puede hablarse también de estructuras o potencialidades de la conciencia profunda que la conciencia más superficial y social –la del plano en el que precisamente se define la persona (*cf. supra* § 12)– no siempre reconoce ni admite, que nunca activa completamente en el ámbito profano. Por eso tiene razón Esther Harding cuando [123], hablando de las mujeres, dice que para ellas es demasiado peligroso reconocer lo que ellas son en lo más profundo, y que prefieren pensar que son tal como aparecen en el espejo de la conciencia exterior que se han forjado.

También conviene que volvamos a otro punto para recordar que todo lo que, en la

123. *Ibíd.*, p. 46.

óptica aquí adoptada, hemos constatado como diferencia de naturaleza entre el hombre y la mujer, no implica en absoluto una diferencia de valor. Lo repetimos: la cuestión de la superioridad o la inferioridad de un sexo respecto al otro carece totalmente de sentido. Todo juicio sobre el mayor o menor valor de ciertos aspectos de la naturaleza y del psiquismo masculino respecto de la naturaleza y el psiquismo femenino, y viceversa, se resiente de un prejuicio, es decir, del punto de vista de uno u otro sexo. Lo mismo hay que decir de ciertos rasgos de la psicología de la «mujer absoluta» que pudiera parecer que implican un valor negativo: por ejemplo, tendencia a mentir, «pasividad», inestabilidad, ausencia de imperativo lógico y ético, o extraversión. Repitámoslo: este valor sólo es relativamente negativo; si parece serlo es tan sólo porque nos hemos acostumbrado al punto de vista del hombre en una sociedad androcrática. Pero, para emplear la terminología china, la «perfección pasiva» es tan perfecta como la «perfección activa» y tiene su lugar junto a ella. Lo que puede parecer negativo tiene su propia positividad, a poco que lo consideremos con arreglo a su propio principio, es decir, en el plano ontológico de la «naturaleza propia» y de la conformidad con ella.

Por último, no hay que olvidar que, dejando aparte la sexualización elemental, no hay prácticamente un hombre que sea solamente hombre y en todos los aspectos, y que no hay prácticamente una mujer que sea solamente mujer y en todos los aspectos. Ya hemos dicho que los casos de sexualización completa son rarísimos, es decir, que todo hombre, o casi todos, lleva en sí algo de feminidad, y que toda mujer, o casi todas, lleva en sí algo de masculinidad, y ello en proporciones que pueden presentar un gran margen de oscilación. Hay que tener en cuenta todo lo que deriva de ese estado de hecho, sobre todo cuando se estudia el ámbito psíquico, en el que la oscilación puede alcanzar un grado particularmente elevado. Así, los rasgos que hemos dicho que eran típicos del psiquismo femenino pueden encontrarse también en individuos de sexo masculino. Especialmente en las fases regresivas de las culturas hay numerosos hombres que pueden poseer estos rasgos. Aunque Weininger destacó bien la realidad y la importancia de las «formas sexuales intermedias», no tuvo esto suficientemente en cuenta. Bastará un ejemplo: creyó poder atribuir a la mujer la duplicidad interior (en el caso extremo: la duplicidad histérica o neurótica), debida a que supuestamente la mujer adopta pasivamente valores y normas del entorno que se oponen a su propia naturaleza sensual. Ahora bien, el psicoanálisis ha demostrado que este suele ser también el caso del hombre, y además sobre todo del hombre moderno; incluso ha llegado a afirmar que lo que según algunos constituye el núcleo esencial del psiquismo masculino, es decir, el «super-yo» dominador, represivo y verdugo de la vida instintiva, no es más que el producto artificial de convenciones sociales aceptadas e «introyectadas» (asimiladas): hasta el punto de que ese super-yo fuese supuestamente la causa de todo tipo de neurosis y desgarros. Y puesto que nosotros mismos, a propósito de estos rasgos caracterológicos, psicológicos y morales típicos del hombre de la última postgue-

rra, hemos hablado de una «raza de hombre huidizo» [124], vemos con ello que la característica «líquida» de lo femenino no se puede restringir exclusivamente a las mujeres.

Pero hay algo que no deberíamos perder de vista: si es arbitrario juzgar a la mujer con arreglo al hombre o viceversa cuando se consideran los sexos en sí mismos, el juicio es en cambio legítimo cuando se trata de componentes o disposiciones del otro sexo que un hombre o una mujer puede llevar o desarrollar en sí. En tal caso, en efecto, se está en presencia de imperfecciones con respecto al tipo, de una privación de la «forma», del hibridismo que indica a un ser incompleto o degenerado. Y desde el punto de vista de la ética tradicional, es un mal y un antivalor lo que en la mujer es hombre y en el hombre es mujer.

42. *Sobre la ética de los sexos*

Esta última observación nos conduce a abordar el problema de la *ética de los sexos*. Es un problema que nos contentaremos con tratar aquí por encima, y ello por dos motivos. En primer lugar porque la ética, según la concepción tradicional, no constituye un ámbito autónomo, contrariamente a lo que piensan hoy la mayoría de las personas. Para que la ética tenga valor realmente normativo, hace falta que tenga un fundamento en la esfera de lo sagrado y de lo metafísico. En segundo lugar, porque ya hemos tratado en otro lugar la ética considerada desde esta segunda perspectiva [125]. Así, lo que aquí diremos valdrá tan sólo, en parte, a modo de introducción al estudio de las formas sacralizadas de la sexualidad.

Toda ética verdadera, o sea tradicional, y no «social», abstracta o filosófica, descansa en el aceptar, en forma tan libre como absoluta, lo que corresponde a la naturaleza propia de todo ser. Cuando un dato originariamente «naturalista» se convierte en contenido de un acto puro de la voluntad, pierde este carácter y adquiere valor ético. La fórmula de toda ética se resume en el «sé tú mismo», o «sé fiel a ti mismo», y el «sí mismo» designa aquí la naturaleza propia más profunda, la «idea» propia o tipicidad de cada uno.

Pues bien, puesto que hemos reconocido que los caracteres elementales de la masculinidad y de la feminidad eran respectivamente el ser para sí y el ser para el otro, aparece con bastante claridad la ética del hombre y la ética de la mujer: consistirá, para los individuos empíricos de uno u otro sexo, en aceptar y desarrollar, de manera pura e incondicionada, estas disposiciones. A este respecto, en nuestra obra antes mencionada, hemos indicado una simetría. Definimos allí como tipos de la virilidad pura, realizadores del ser para sí, el tipo del guerrero y el tipo del asceta, que

124. *Cf.* J. Evola, *L'Arco e la Clava, cit.*, cap. II

125. En *Rivolta contro il mondo moderno, cit.*, parte I, 21.

tienen como contrapartida ideal, como realizadores del principio del ser para otro o «heteridad», los tipos de la feminidad pura: la amante y la madre.

Añadiremos tan sólo algunas observaciones en referencia a la mujer. Tomadas en sí mismas, ni la disposición materna ni la disposición afrodítica tienen ningún valor ético, deontológico; ambas manifiestan la pertenencia de la mujer a la simple «naturaleza». Si bien generalmente eso se reconoce en el caso de la disposición afrodítica, son muchos los que se entregan a una exaltación –privada de todo fundamento– de la disposición materna. Se habla de la «sublime función de la maternidad», cuando resultaría difícil decir qué tiene de sublime la maternidad. El amor materno lo comparte la hembra humana con la hembra de muchas especies animales [126]; es un aspecto naturalista, impersonal e instintivo, del ser femenino, en sí privado de dimensión ética, hasta el punto de que puede expresarse incluso en clara oposición a los valores éticos. Por eso se ha señalado con razón que, en el tipo de la madre absoluta, ese amor no depende en absoluto de principios superiores [127]; es ciego e incluso puede volverse injusto. La madre ama a su hijo sólo porque es su hijo, no porque vea en él la encarnación de lo que es digno de ser amado. Para defender o salvar a su hijo, la madre absoluta no sólo estará dispuesta a sacrificar su vida (y hasta aquí tendríamos el fundamento naturalista de una actitud ética), sino a cometer faltas imperdonables desde el punto de vista ético. El ejemplo más claro nos lo proporciona tal vez el tipo de la madre de la novela *Imant y su madre,* de la escritora finlandesa Aino Kallas, una madre que, enterada de que su hijo se va a jugar la vida en una conjura contra el señor, no duda en traicionar a todos los conjurados a condición de que el señor se comprometa a salvar a su hijo. Todos los compañeros de éste son pasados a cuchillo, y él salva la vida, pero, por supuesto, cuando se entera de lo que realmente ha sucedido, no le queda más salida que matarse. El contraste entre ética masculina y amor materno se presentan aquí de manera particularmente radical.

Es necesaria cierta superación de sí, cierta disposición heroica, sacrificial, supraindividual, para que las tendencias naturales de la mujer en cuanto madre o amante adopten carácter ético. Para la madre, no se tratará entonces de un amor ciego, de un instinto, de algo compulsivo que no deja ninguna posibilidad de elección, sino de un acto libre, de un amor clarividente en el que, desde luego, subsistirá la disposición a no vivir para sí, a ser totalmente para el otro (en este caso, para el hijo), pero unida a la facultad de distinguir y a una voluntad positiva, capaz de llevar a superar el substrato naturalista hasta el punto de desear, llegado

126. *Cf.* Meunier, *L'amour maternel chez les animaux,* Paris, 1877.

127. *Cf.* L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros, cit.*, p. 18 : «El amor materno casi impersonal de una mujer se parece, hasta confundirse con él, al de otra mujer... Puesto que todo instinto tiene en sí algo de anímico, el amor maternal tiene, desde luego, una profundidad anímica, pero en modo alguno una elevación espiritual, y no pertenece al animal-madre de modo distinto que a la madre humana».

el caso, la muerte del hijo indigno. Algunos tipos espartanos, de la Roma arcaica, ibéricos y germánicos de madre ejemplifican esta primera posibilidad ética de la mujer.

La segunda posibilidad ética de la mujer corresponde al tipo de la amante y se concreta en el hecho de ser para otro, de vivir para otro [128] en una atmósfera heroica y transfiguradora en la que el hombre es deseado como «señor y esposo», pero también venerado como el dios propio de la mujer: superando todo exclusivismo y todo egoísmo pasional, haciendo de la entrega de sí un acto sacrificial, conservando la potencialidad a la vez desagregadora, vivificante y «demónica» de la mujer absoluta afrodítica, pero librando esa potencialidad del aspecto oscuro y «succionante» de que hemos hablado. En nuestra obra titulada *Rivolta contro il mondo moderno*, hemos aludido a instituciones del mundo tradicional que tuvieron por presupuesto esa posible «conversión» ética de la mujer como naturaleza no demétrica, sino afrodítica y dionisíaca. La mujer que *quiere* seguir a su esposo al más allá, incluso a través de las llamas de la pira funeraria –costumbre que por ignorancia se atribuye únicamente a la India, cuando las costumbres inspiradas del mismo espíritu las encontramos entre los tracios, los vendos, los antiguos germanos, en la China, entre los incas, etc.– representa el límite extremo de esta vía [129].

En materia de ética de los sexos, pues, en una obra como esta, nos limitaremos a estas observaciones más que esquemáticas. Dejamos totalmente de lado la «cuestión femenina» y la de las «relaciones sexuales» tal como las conciben los modernos, se refieran o no al matrimonio, al divorcio, a la emancipación, al amor libre y así sucesivamente. Todos estos problemas, en realidad, son inexistentes. El único problema serio es saber en qué medida, en una época dada y en una sociedad determinada, puede el hombre ser él mismo y la mujer ella misma mediante una aproximación resuelta a sus respectivos arquetipos, y en qué medida sus relaciones, más allá de la variedad de las formas exteriores y de los diversos cauces institucionales, reflejan la ley natural inmutable arraigada en la metafísica misma de lo masculino y de lo femenino. Esta ley es la siguiente: *integración y*

128. Como testimonio interesante de esta disposición, podemos citar este extracto de una carta de mademoiselle de Lespinasse a de Guilbert: «Ese *yo* del que habla Fénelon es una quimera; yo siento positivamente que no soy *yo*. Yo soy vos, y para ser vos no tengo que hacer ningún sacrificio. Vuestros afectos, vuestros pensamientos, eso es, amigo mío, el *yo* que me resulta querido, que me resulta íntimo; todo el resto me resulta ajeno» (citado en B. Dangennes, *op. cit.*, p. 152-153). La Sîtâ de la epopeya dice que, para una mujer bien nacida, el camino a seguir no es el de los padres, de los hijos, de los amigos, «*ni siquiera el de su propia alma*»: esa mujer debe seguir a su esposo.

129. San Bonifacio habla de las mujeres de los pueblos nórdicos que se negaban absolutamente a sobrevivir a su marido y que «con un furor inaudito» se hacían quemar con él; el mismo tema aparece también en la leyenda con los personajes de Nama y de Brunilda. Entre los letones, los godos y los hérulos, era frecuente el caso de mujeres que se mataban tras morir sus maridos en la guerra. *Cf.* también E. Westermarck, *History of Human Marriage, cit.*, p. 125-126.

complementariedad recíprocas, paralelamente a una subordinación de principio de la mujer al hombre. Todo lo demás –para hablar al modo de Nietzsche– es necedad. Y en la introducción hemos destacado ya en qué estado se encuentra, por lo que se refiere al hombre, a la mujer y a la sexualidad, el mundo moderno occidental, gracias al «progreso» [130].

130. El mundo moderno ha conocido la mujer que ha querido emanciparse (material y socialmente) del hombre, pero no ha conocido el hombre que haya sentido la necesidad de emanciparse (interior y espiritualmente) de la mujer. La atmósfera «ginecocrática» de la civilización occidental contemporánea (y más todavía de la civilización norteamericana) está bastante bien descrita en estas palabras puestas en boca de un personaje de D. H. Lawrence (*Aaron's rod,* cap. XIII): «La importancia fundamental de la mujer en la vida, la mujer portadora y fuente de vida, esa es la creencia profesada y profunda de todo el mundo blanco... Todos los hombres, o casi todos, aceptan ese principio. Todos los hombres, o casi todos, en el momento mismo en que imponen sus derechos egoístas de jefes machos, aceptan tácitamente la superioridad de la mujer portadora de vida. Comulgan tácitamente en el culto de lo que es femenino. Están tácitamente de acuerdo para admitir que la mujer representa lo que hay de productivo, de bello, de apasionado y de esencialmente noble en el mundo. Y aunque puedan reaccionar contra esta creencia, detestando a sus mujeres, recurriendo a las prostitutas, al alcohol y a cualquier otra cosa, como rebelión contra ese gran dogma ignominioso de la superioridad sagrada de la mujer, lo que están haciendo es profanar el dios de su verdadera ley. Profanando a la mujer, continúan, aunque sea negativamente, rindiéndole culto... El espíritu de la virilidad ha desaparecido del mundo... Los hombres [de hoy] no podrán unirse nunca para llevar a cabo el buen combate, porque tan pronto como se adelanta una mujer con sus hijos, encuentra un rebaño de corderos dispuestos a defenderla y a apagar la revuelta».

5. Sacralizaciones y evocaciones

El tema del que debemos ocuparnos en este capítulo tiene ciertas dificultades en cuanto a elegir qué punto de vista es más adecuado seguir en la exposición. Esencialmente, se trata de hecho de experiencias propias de una humanidad distinta de la de hoy, tanto por el tipo de civilización como por el mundo en el que vivía: mundo que tenía otras dimensiones y que incluía lo suprasensible como parte fundamental de la realidad y como «presencia» virtual. No podremos seguir aquí el método de los estudios «neutros» modernos, que se limitan a coleccionar y ordenar los hechos de las tradiciones antiguas o exóticas en su opaca exterioridad. Procederemos, en cambio, a una interpretación que considerará ante todo la dimensión interna de estos datos, aunque nos damos cuenta de que este tipo de interpretación implica prácticamente cierto margen inevitable de duda. En los hechos del *eros* sacralizado y del uso no naturalista del sexo, el aspecto ritual y evocatorio ha desempeñado siempre un papel fundamental. Pero, sobre todo cuando se trata de formas institucionales ahora desaparecidas, es prácticamente imposible establecer dentro de qué límites y en qué casos conservó una auténtica dimensión en profundidad todo aquello de lo que hablaremos, puesto que el elemento ritual implica evocaciones efectivas, y cuándo, en cambio, se reduce todo a costumbres seguidas sólo en la forma. La situación, además, empeora debido a la circunstancia de que, a menudo, en este ámbito, nuestros conocimientos se basan en testimonios fragmentarios y en formas ya bastante alejadas de los orígenes. Con todo, trataremos de ordenar del mejor modo los materiales esenciales de que podemos disponer.

Volviendo a lo que habíamos apuntado más de una vez, para orientarnos distinguiremos como sigue las soluciones fundamentales que, fuera del ámbito profano, se han dado al problema de la sexualidad:

1) Sacralización institucional de la unión sexual.

2) Formas cultuales, evocatorias y sacramentales de la unión sexual.

3) Desprendimiento ascético de la fuerza sexual del plano de la Díada, y, por consiguiente, renunciación a activarla a través del complemento femenino –o sea a través de la mujer– y a transmutarla internamente con vistas a realizaciones sobrenaturales.

4) Régimen particular de la unión sexual con vistas a una ruptura existencial –extática o iniciática– de nivel.

5) Cada una de estas posibilidades puede originar accesoriamente aplicaciones operativas, o sea mágicas, más allá de su mero aspecto de experiencia interior. Así, pueden distinguirse: a) una magia sexual primitiva (ritos de fecundidad, orgías sagradas); b) una magia sexual individual operativa en sentido estricto, una magia ceremonial; c) una magia sexual iniciática.

43. *El matrimonio como «Misterio» en el mundo de la Tradición*

Sobre todo desde la fundamental obra de Fustel de Coulanges, se ha reconocido generalmente que la familia antigua, más que una asociación natural, era una institución de base religiosa. Pero eso vale también, más generalmente, para lo que era la familia durante toda gran cultura de los orígenes, o cultura del mundo de la tradición. Este carácter sacral no podía dejar de impregnar en cierta medida las mismas relaciones íntimas entre los sexos y el régimen conyugal de la sexualidad.

Hay que destacar ante todo que, en el matrimonio antiguo, el factor individualista estaba normalmente muy reducido, no aparecía como el factor determinante. A menudo sólo se tenía en cuenta accesoriamente la inclinación y el afecto; era la estirpe, por el contrario, lo que se tenía sobre todo en vista. En Roma, la *dignitas matrimoni* se relacionó desde el principio con la idea de la descendencia nobiliaria. Por eso se distinguía –no sólo en Roma, sino en Grecia y en otras civilizaciones tradicionales– entre la mujer que había que escoger con este objeto para la *dignitas matrimoni* y otras mujeres a las que al hombre se le consentía recurrir buscando la pura experiencia erótica (de ahí la institución del concubinato, legalmente admitida junto al régimen familiar, como complemento de éste). Es más: con respecto a la esposa, solía hacerse una distinción entre su uso puramente erótico y un uso específico orientado a la voluntad específica de procrear. Y cuando un hombre se acercaba a su esposa con la segunda intención, seguía frecuentemente un ritual especial que incluía ceremonias de lustración o de propiciación, con detalles particulares del régimen mismo de la unión sexual. A veces se hacía que ésta fuese precedida de un período de abstinencia (en la antigua China se trataba de un régimen del coito en el que se retenía el semen masculino). Un ritual mágico incluso considera exorcizar el demonio de la lascivia, que ejerce sobre todo su poder en la mujer; en algunos casos, rezaban e invocaban a los dioses, elegían una fecha propicia, y luego se aislaban. Se recuerdan

todavía elementos de una ciencia referida a las circunstancias adecuadas para hacer que fuese más probable el nacimiento de un sexo que del otro.

Es importante destacar además que, desde las propias sociedades totémicas, el concepto de procreación no se reducía al concepto naturalista de la continuación biológica de la especie; al engendrar se pretendía, esencialmente, conservar y transmitir la fuerza mística de la propia sangre, de la *gens*, y sobre todo la del antepasado primigenio, fuerza inmanente en cuanto *genius* de la estirpe y representada en la antigüedad clásica por el fuego sagrado doméstico siempre encendido. Y así como era la participación en los ritos de una familia lo que creaba, llegado el caso, nuevos parentescos, o sea lo que integraba en esa familia a un extraño, así algunos datos indicativos permiten pensar que, en la antigüedad tradicional, la mujer, antes de ser desposada por su marido, era desposada por esa fuerza mística del linaje. Es significativo que en Roma el tálamo, el lecho conyugal, fuese llamado *lectus genialis*, lecho del *genius*. Un testimonio residual más preciso concierne a una costumbre nupcial romana: antes de unirse al marido, la mujer debía unirse al dios Matitus, al Tutinus priápico, que, fundamentalmente, era lo mismo que el *genius domesticus*, o *lar familiaris*; una vez en casa del esposo, la joven esposa, la *nova nupta*, antes de acceder al lecho nupcial, debía sentarse en la estatua itifálica de dicho dios, como si fuese éste quien tuviese que desflorarla primero – *ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videtur* [1]. Se podrían indicar en otras civilizaciones ritos análogos y cuyo significado no es distinto. El verdadero objeto del matrimonio no era una descendencia cualquiera, sino ante todo el «hijo del deber», como se llamaba en la India al primogénito varón: con el voto de que fuese un «héroe», la fórmula final de la ceremonia nupcial, *shraddâ*, era la siguiente: *viram me datta pitarah* («¡Un héroe dadme (por hijo), oh padres!») [2].

En la familia sacralizada, la polaridad de los sexos está asociada a un régimen de complementariedad. De ahí el papel que desempeñaba la mujer en el culto doméstico indoeuropeo, relacionado con el fuego, del que era custodia natural, puesto que ella misma tenía por principio la naturaleza de Vesta, la «llama viva» o fuego-vida. La mujer era en cierto modo el sostén vivo de esa influencia suprasensible, que hacía de contrapartida al puro principio viril del *pater familias*. Por eso era incumbencia sobre todo de la mujer el velar por que no se extinguiese la llama y permaneciese pura; ella invocaba su fuerza sagrada, echando al fuego los sacrificios [3]. En Roma había en vigor un régimen de complementariedad análoga para el propio sacerdocio. Si moría la esposa del *Flamen*, la *flaminica dialis*, el sacerdote tenía que abandonar su oficio, como si su poder, a causa de la ausencia de su complemento vivificante, estuviese disminuido o paralizado. Testimonios en el mismo sentido podemos encontrarlos en

1. Propercio, *Carmina*, IV, 11, 33; Lactancio, *Div. Inst.*, 1, 20, 36 (*apud* U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 387, 407). *Cf.* también A. De Marchi, *Il culto privato in Roma antica*, Milano, 1896.

2. *Cf.* S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London-New York, 1927, p. 84.

3. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 17ª ed., 1900, p. 107, 166.

otras tradiciones, por ejemplo en la tradición brahmánica, en la que, no obstante, ya se hace hincapié también en otros significados posteriores. La mujer unida al hombre por el sacramento *–samskâra–* se presentaba como «diosa de la casa» *–grihadevatâ–*, y originariamente se la asociaba con su marido en el culto y los ritos. A la mujer se la ve, ya como hogar *–kunda–*, ya como llama del sacrificio. Se aconseja meditar en la mujer concebida como fuego *–yosahmagnin dhyâyîta–*. Aquí se aprecia ya el plano operativo, y no sólo ritual, puesto que en este marco, la unión entre hombre y mujer se concebía como gran rito *–vajña–*, equivalente al sacrificio del fuego, *homa*. Dice un texto que «aquel que conoce a la mujer en la forma del fuego, alcanza la liberación». Y el *Sathapatha brahmâna* pone en boca de la mujer: «Si haces uso de mí durante el sacrificio, sea cual sea la bendición que invoques, a través de mí la obtendrás» [4]. Los frutos de una de las formas del sacrificio del *soma* (*vajapeya*) se equiparan a los producidos por la unión con una mujer cuando esa unión se lleva a cabo conociendo las correspondencias y los contenidos cósmicos de la mujer y de su cuerpo. A la matriz, centro de la mujer, se la denomina el fuego sacrificial [5]. En otro texto tradicional, se hacen corresponder todas las fases del acto sexual con las de un acto litúrgico, y se indica que éste puede llevarse a cabo al mismo tiempo que el acto sexual [6].

Por regla general, el matrimonio podía presentar ya en esta forma los caracteres de un «Misterio», en un régimen de ritualización. La diosa, en cuanto diosa del matrimonio, llevaba el nombre de Afrodita Teleia, atributo derivado de *telos*, término igualmente empleado para designar la iniciación. Un conocido ritual indoeuropeo, referente al acto procreador, afirma claramente la asunción consciente de las correspondencias cósmicas de lo masculino y lo femenino –el Cielo y la Tierra–: «Que él [el esposo] se acerque a ella pronunciando la fórmula: "Yo soy Él, tú eres Ella; tú eres Ella, yo soy Él. Soy el Canto (*sâman*) y tú la Estrofa (*rc*)... Soy el Cielo y tú la Tierra. Ven, abrázame, mezclemos nuestro semen para el nacimiento de un varón, para la opulencia de nuestra casa". Luego, haciendo que [la mujer] abra las piernas, que diga: "¡Oh vosotros, Cielo y Tierra, mezclaos!" Entrando en ella, con la boca unida a su boca, acariciándola tres veces de arriba abajo, que diga: "...como acoge la Tierra al Fuego en su seno, como contiene el Cielo a Indra en su seno, como llevan los puntos cardinales el viento, así deposito en ti el germen de N (el nombre del hijo)"» [7]. La virilidad, pues, está relacionada con el Cielo y la feminidad, con la Tierra. De modo análogo, según Píndaro, en Grecia, los hombres en el amor invocaban a Helios, el Sol, como referencia al fundamento de su naturaleza más profunda, y las

4. I, viii, 1, 9. (A. Avalon, *Shakti and Shakta*, Madras-London, 1929, p. 96-97).

5. *Brihadâranyaka Upanishad*, IV, iv, 3.

6. *Chândogya Upanishad, II*, xii, 1-2.

7. *Brihadâranyaka Upanishad*, VI, iv, 20-22; hay una fórmula análoga abreviada en el *Atharva Veda*, XIV, ii, 71.

mujeres, a Selene, la Luna [8]. Hay que señalar también que en casi todos los dialectos indios de origen sánscrito, las mujeres son denominadas *prakrîti*, término que, como hemos visto, designa metafísicamente la «naturaleza», así como la hembra-fuerza del dios impasible, del *purusha* [9]. Este contexto de sacralización del matrimonio mismo se iba a ir difuminando poco a poco, aunque en tiempos más recientes subsistían indicios positivos que sólo se explican si se presupone su existencia. Sólo iba a conservarse, con precisas homologaciones divinas y cósmicas, en el ámbito cultual en sentido estricto, en relación con las variantes del *hieros gamos*, de la hierogamia o teogamia ritual, como veremos dentro de poco. Pero, por lo que a la antigüedad se refiere, no es erróneo afirmar que un pueblo en el que las prácticas matrimoniales estaban ritualizadas y permanecían siempre conformes a las leyes eternas constituía una gran cadena que conectaba la esfera material con las esferas superiores [10]. Tiene razón Novalis cuando considera que el matrimonio, tal como lo conocemos actualmente, es un «misterio profanado»; a lo largo de los tiempos, en efecto, se ha reducido a no ser más que la única alternativa ofrecida sociológicamente a quien siente horror por la soledad. Y el hecho de que Louis-Claude de Saint-Martin no comprendiese ciertamente el alcance de sus propias palabras, ni tuviese una visión clara de la situación en que son ciertas, en nada disminuye la exactitud de lo que escribió: «Si el género humano supiese lo que es el matrimonio, sentiría por él al mismo tiempo deseo extremo y espantoso miedo, ya que por medio de él puede el hombre volver a ser semejante a Dios o terminar en una ruina completa» [11].

En el cuadro de las propias religiones creacionistas subsiste todavía la concepción genérica de una sacralidad del acto procreador, en el sentido de que es considerado y vivido como reflejo, prolongación o reproducción del acto creador. En el caso del Irán mazdeísta, podemos recordar un antiguo ritual nupcial en el que la idea de gracias divinas se asocia finalmente a la intensidad máxima del acto sexual [12]. Por lo que se refiere al área islámica, hay un ritual que recuerda en parte el ritual indoeuropeo antes citado y que nos muestra cuán poco tiene que ver con estas tradiciones la idea de la sexualidad como algo pecaminoso y obsceno durante la cual sería blasfema toda referencia a la divinidad. Según este ritual, en el momento de penetrar a la mujer, el esposo dirá: «En nombre de Dios, Clemente y Misericordioso, *Bismillah al-rahman al-rahim*». Luego, el hombre y la mujer dirán juntos «En nombre de Dios», y finalmente sólo el hombre, en el momento en que note que la mujer desfallece y se produce la irrigación espermática de ésta, dirá el resto de la fórmula, o sea las pala-

8. *Cf.* K. Kerényi, *Figlie del Sole, cit.*, p. 134.

9. Es interesante recordar que en ciertas lenguas románicas –por ejemplo el italiano y el francés– el órgano sexual femenino, en el habla popular, es llamado «la naturaleza»; igual que *prakritî* frente a *purusha* representa la «naturaleza».

10. P.B. Randolph, *Magia Sexualis*, Paris, 2ª ed., 1952, p. 28.

11. L.-C. de Saint-Martin, *Le Ministère de l'Homme-Esprit*, Paris, 1802, p. 26.

12. *Yaçna*, 53, 7.

bras «...el Clemente, el Misericordioso» [13]. En la misma perspectiva, Ibn Arabî, un maestro del sufismo, llega incluso a hablar de una contemplación de Dios en la mujer, en una ritualización del acto sexual conforme a valores metafísicos y teológicos. En su tratado *Fusus al-Hikam*, escribe: «Este acto [conyugal] corresponde a la proyección de la Voluntad divina en aquel que Él "creó en Su forma", en el momento mismo en que lo creó, para reconocerse en él... Pues bien, el Profeta amaba a las mujeres precisamente a causa del rango ontológico de éstas, porque eran como el receptáculo pasivo de su acto y porque ellas se sitúan con respecto a él como la Naturaleza universal (*at-tabî'ah*) respecto de Dios; es precisamente en la Naturaleza universal donde hace Dios que broten las formas del mundo mediante la proyección de Su voluntad y mediante el acto divino, que se manifiesta como acto sexual en el mundo de las formas constituidas por los elementos, como voluntad espiritual (*al-himmah*) [es lo que en otro lugar habíamos llamado la virilidad trascendente] en el mundo de los espíritus de luz y como conclusión lógica en el orden discursivo [a este respecto podríamos referirnos al rigor lógico como principal concreción del principio masculino, *cf.* § 37]». Dice Ibn Arabî que el que ama a las mujeres de este modo, o sea comprendiendo profundamente estos significados mientras se une con ellas, «las ama con amor divino». En cambio para aquel que no obedece más que a la mera atracción sexual, «el acto sexual será para él una forma sin espíritu; naturalmente, el espíritu permanece inmanente a la forma como tal, sólo que es imperceptible para aquel que se acerca a su esposa –o a cualquier mujer– por mera voluptuosidad, sin conocer el verdadero objeto de su deseo... este verso: "*Que estoy enamorado, la gente lo sabe bien; / sólo que no saben de quién...*" se aplica exactamente a aquel que ama por mera voluptuosidad, es decir, que ama el soporte de la voluptuosidad, la mujer, pero que permanece inconsciente del sentido espiritual de lo que se trata. Si lo conociese, sabría en virtud de qué goza, y quién goza [realmente] de esa voluptuosidad; y entonces sería espiritualmente perfecto» [14]. En esta teología sufí del amor hay que ver la amplificación y la elevación a una conciencia más precisa del universo ritual en el que el hombre de la civilización islámica ha comprendido y vivido más o menos distintamente las relaciones conyugales en general, a partir de la santificación que la Ley coránica confiere al acto sexual, y ello en un contexto tanto poligámico como monogámico. De ahí deriva también el sentido particular que puede tener la procreación, entendida como el hecho de administrar la prolongación, existente en el hombre, del poder creador divino.

El propio judaísmo ignora la condena ascética del sexo: el matrimonio no se concebía como concesión a la ley de la carne, más fuerte que el espíritu, sino como uno

13. O. Haleby Othman, *El Kitâb des lois secrètes de l'amour*, Paris, 1906. La evocación de Brahmâ en el momento de eyacular el semen, juntamente con la fórmula citada hace poco, por ejemplo, se encuentra en el *Mahânirvâna tantra*, IX, 112-116.

14. Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, traducción de Titus Burckhardt, Paris, 1955, p. 187-189.

de los misterios más sagrados. Para la Cabbala hebraica, todo verdadero matrimonio es en efecto una reproducción simbólica de la unión de Dios con la *shekinah* [15].

Por último, merece citarse la doctrina china de las uniones regias. Son ciento veinte las mujeres del rey, además de la que es su esposa en sentido eminente. El empleo de todas ellas tiene también el significado de un rito y obedece a un simbolismo preciso. Las reales mujeres se dividen en cuatro grupos, diferentes en relación inversa entre su número y su valor: el más numeroso es el grupo de las mujeres consideradas menos nobles. Las mujeres tienen permitido acercarse al rey tan sólo en determinadas noches, a distancia decreciente de la del plenilunio, a partir del grupo más numeroso y externo, cuyas mujeres son llamadas en las noches casi cerradas, sin luna, hasta el último grupo, compuesto por sólo tres mujeres, que disponen de las dos noches anteriores a la sagrada noche de la luna llena. En ésta, en la que macrocósmicamente la luna desnuda en todo su esplendor se encuentra cara a cara con el sol, sólo la reina está con el rey, con el Hombre Único, y forma una sola cosa con él. Es la idea de una unión que, de ser absoluta cuando se produce en el centro, se va repitiendo de forma progresivamente atenuada en los grados en los que cada vez domina más lo múltiple y menor es la dignidad, como la fuerza del Uno al fecundar la materia: reflejos cada vez más condicionados de aquello que está en acto en la hierogamia de la real pareja, en un sistema de participaciones que repite un modelo cósmico [16].

44. *El cristianismo y la sexualidad*

Por lo que respecta a las uniones sacralizadas en un marco institucional y precisamente en la forma del matrimonio monogámico, nos referiremos al carácter híbrido que éste presenta en el catolicismo a causa de la moral adoptada por esta religión. No es el único ámbito de ésta en el que son visibles las consecuencias de la ilegítima interferencia de principios y normas que se refieren a dos planos bien distintos. Las religiones tradicionales de inspiración creacionista han reconocido siempre dos tipos de leyes. Una concierne a la existencia en el mundo, concebido como obra divina, cosa querida y conservada en su existencia por el Dios creador (por la divinidad en su aspecto «creador» y «conservador»: Brahmâ y Vishnu). Y esa ley no consiste en la negación de la vida en el mundo, sino en su sacralización. La otra ley, en cambio, concierne a una pequeña minoría, la de aquellos que tienen vocación ascética, a los que se les indica el camino del desprendimiento y de la trascendencia (camino de Shiva). A diferencia del judaísmo antiguo, el catolicismo confundió los dos órdenes e introdujo valores ascéticos en el ámbito de la existencia corriente; y una de las con-

15. *Cf.* G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive, cit.*, p. 251.
16. *Cf.* M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 293-295.

secuencias de ese estado de hecho fue una condena de la sexualidad, e incluso un verdadero odio teológico del sexo.

En los Evangelios, sin embargo, la distinción antes citada la encontramos claramente explicitada. En Lucas (XX, 34-36) se lee: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que hayan sido juzgados dignos de obtener el otro mundo y de resucitar entre los muertos no toman mujer ni marido; de ahí que no mueran y sean semejantes a los ángeles». Y Mateo (XIX, 12) habla de aquellos «que se han hecho eunucos ellos mismos por el Reino de los Cielos», y añade «quien sea capaz de eso, que lo sea» *. Pero la alusión a los eunucos es bastante poco afortunada, puesto que de lo que más bien se trata, de hecho, es de la realización de la virilidad en una forma superior, absoluta. También encontramos en Mateo unas palabras que podrían remitirnos al tema del andrógino, porque se lee: «¿No habéis leído que Aquel que en el principio hizo todas las cosas creó al hombre macho y hembra? Y dijo: por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne. De modo que ya no son dos, sino una misma carne. Por tanto, lo que ha unido Dios, no lo separe el hombre». Hablando en rigor, estas palabras parecen concebir la unión de los sexos como obra de reunificación del andrógino y justificarla en este sentido; la última frase, más que referirse a la indisolubilidad del matrimonio como fenómeno social, podría incluso hacer pensar en la idea que hemos encontrado en Escoto Erígena de que la sexualización no es más que un fenómeno humano, no concierne más que al ser original que conoció la caída. Pablo, en efecto, tras haber citado el pasaje bíblico en el que se dice que el hombre abandonará padre y madre y que los dos formarán una sola carne, agrega: «Misterio muy grande es este» (*Efesios*, V, 31-32: τὸ μύστήριον τοῦτο μεγα ἔστιν), y el término empleado significa precisamente «misterio», y no «sacramento», como traduce la Vulgata. También encontramos en Pablo una alusión tanto al doble *status* masculino y femenino, e implícitamente a los correspondientes caminos para el hombre y la mujer, con las palabras: «El hombre es la imagen y la gloria de Dios, pero la mujer es la gloria del hombre» (*I Cor*. XI, 7), como al misterio de la conversión «redención» de lo femenino a través de lo masculino (la Shakti referida a Shiva) con el precepto que dice que el marido debe amar a su esposa como Cris-

* Seguimos siempre el texto de las citas bíblicas que emplea el autor. Las traducciones bíblicas no siempre coinciden y a veces divergen, y cada divergencia corresponde a una interpretación posible. La forma «quien sea capaz de eso, que lo sea», por ejemplo, suele traducirse actualmente «el que sea capaz de entender [o comprender, aceptar, etc.] que entienda [o comprenda, acepte, etc.], mientras que las traducciones clásicas, como la de Casiodoro-Valera, de hace casi cuatro siglos, o la de Torres Amat, de hace siglo y medio, adoptan la misma interpretación que emplea Evola. Cuando éste escribía, por supuesto, existían numerosas versiones más o menos «ecuménicas» con interpretaciones distintas de las que él escogió. Para esta traducción se han tenido en cuenta (además de las citadas de Casiodoro-Valera y de Torres Amat) las versiones de Bover-Cantera, Nácar-Colunga, la Biblia Herder y la Biblia de Jerusalén, pero siempre que divergen se respeta el sentido de la versión italiana, sin lo cual a veces se dificultaría la comprensión del texto o se cambiarían los matices [N. del T.].

to ama a la Iglesia, dándose a ella «a fin de santificarla, habiéndola lavado con el lavado del Agua, por la virtud de la Palabra», tras lo cual dice: «Así deben amar los maridos a sus mujeres, como si fuese su propio cuerpo: quien ama a su mujer, se ama a sí mismo» (*Efesios*, V, 25-37). Pero al propio tiempo se anuncia en Pablo, contradictoriamente, la denegación de toda posibilidad superior del sexo, pues la experiencia sexual tomada en sí misma la concibe como «fornicación» e «impudicia», y el matrimonio, como un simple mal menor. Así leemos: «Bueno sería para el hombre que no tocase mujer. Pero a causa de las fornicaciones, que todo hombre tenga su mujer y toda mujer su marido», y también: «Si no se contienen, que se casen, porque mejor es casarse que arder» (*I Corintios*, VII, 1-2, 9).

Es precisamente este último punto de vista el que adoptó el cristianismo postevangélico. Para él, la vida sexual en general es pecado [17]. Sólo les está permitida a los católicos cuando toma la forma social de matrimonio y está orientada a la procreación. Se sabe, sin embargo, que el matrimonio como «sacramento» regular, y no como bendición genérica de los esposos, sólo apareció tardíamente en el seno del cristianismo (hacia el siglo XII), y que más reciente todavía, perteneciente el concilio de Trento (1563), es la imposición del rito religioso para todo matrimonio que no quiera ser considerado una especie de concubinato. Este aspecto sacramental, además de ser tan tardío, tiene en el fondo una finalidad menos espiritual que simplemente secular. Como permanece la idea del carácter pecaminoso y de la simple «naturalidad» de la sexualidad, y puesto que ésta no tiene más valor que ser un medio para la procreación, el matrimonio se presenta aquí precisamente en la forma peyorativa admitida por Pablo, es decir, como mal menor, como *remedium infirmitatis concupiscentiae* para aquellos hombres y aquellas mujeres que no son capaces de elegir el celibato sino que sufren la ley de la carne (de santo Tomás es el dicho: *Imno actus matrimoni semper est peccatum*). La idea canónica de que el matrimonio como sacramento «confiere la gracia necesaria para santificar la unión legítima del hombre con la mujer, perfeccionando el amor natural y dándole un carácter indisoluble que éste no tiene» se reduce pues, necesariamente, a un simple hecho de superestructura; no se trata de un rito destinado a establecer o favorecer, de una forma u otra, dimensiones más profundas, transfiguradoras y sacralizadas de la experiencia sexual, puesto que la teología moral, por principio, condena a quien, incluso en el marco conyugal, cultive esa experiencia sin tener por objeto esencial la procreación y se aparte de un régimen de «castas uniones». Eso implica entre otras cosas el error, ya denunciado por nosotros, que consiste en identificar *eros* e «instinto de reproducción». Además, no hay que olvidar la ine-

17. El hacer entrar el trato sexual en el «pecado original» no tiene ningún fundamento en los textos, pues en el *Génesis* (II, 24) se habla de hacer una sola carne de los dos, de Adán y Eva, todavía antes del pecado y cuando ellos aún no se han avergonzado de ir desnudos. Por lo demás, el catolicismo, al contrario que el protestantismo, ha afirmado que el hecho de que el hombre sucumbiese a la sexualidad no es la causa del pecado original, sino únicamente una de sus consecuencias.

xistencia, en la sociedad controlada por el catolicismo, de todo lo que en la familia antigua podía conferir a la procreación el significado superior de que hemos hablado, significado relacionado con los cultos familiares y nobiliarios. Concretamente, el punto de vista cristiano católico no conduce a la sacralización, sino al rechazo y desacralización de la sexualidad, a causa de las ambigüedades que hemos señalado, y precisamente por haber dado como precepto general válido para la humanidad corriente y la vida cotidiana ese desapego del sexo que no se impone más que en la tercera de las soluciones enumeradas al comienzo del capítulo, a saber: en el marco de las técnicas de transformación ascética (y no de rechazo puritano) de la energía sexual. No queda, pues, más que el aspecto social del precepto religioso cristiano, el de un simple, mediocre y obtuso constreñimiento exterior del animal humano, aspecto que para nosotros está privado de todo interés. Sólo en el marco del denominado *aggiornamento*, con el Concilio Vaticano II, se modificó un poco el punto de vista de la Iglesia y se concedió cierta importancia a la unión sexual en el matrimonio, aunque conservando la misma relación con la procreación.

De una confusión análoga deriva también la norma del celibato sacerdotal en el catolicismo; se confundió el tipo del sacerdote (el clero secular) con el tipo del asceta (el monje), con el cual nadie ha dicho nunca que tenga que identificarse, y con el cual, de hecho, nadie lo ha identificado nunca en numerosas civilizaciones tradicionales, que a menudo incluso han conocido largas dinastías sacerdotales en las que la continuidad de la sangre era el soporte natural y el vehículo de aquella influencia sobrenatural sacralizante transmitida a lo largo de las generaciones de un mismo linaje. En cuanto a la premisa normal para una ley destinada a los que viven en el mundo y no al asceta, no puede ser demasiado distinta de la que expresan máximas como la siguiente, de Ibn Atâ Illah: «Los hombres de devoción y austeridad sienten aversión por todas las cosas porque están ausentes de Dios; si Lo viesen en toda cosa, no sentirían aversión por cosa alguna» [18].

En el conjunto del cristianismo, sólo en corrientes claramente heterodoxas y condenadas, o bien en ciertos casos esporádicos, se ha alcanzado otra actitud frente a la sexualidad. En el primer aspecto, cabe citar la corriente de los almericianos, los begardos y los «hermanos del Libre Espíritu» (siglos XII a XIV), que de la idea de la omnipresencia divina deducían también para el sexo consecuencias análogas a las de las tradiciones antes citadas. En esta corriente se distinguían dos religiones, una que valía para el ignorante, y otra para el iluminado, y para éste último se afirmaba la posibilidad de alcanzar un estado que veía a Dios obrar en sí mismo todas las cosas (*quod dicitur quod homo ad tale statum potest pervenire, quod deus in ipso omnia operatur*). Para quien se encuentra en ese estado, desaparece la idea de pecado, pierde todo sentido la norma ascética, e incluso las acciones del cuerpo sirven para glorificar a Dios: se siente que, sean cuales sean, son llevadas a cabo por Dios en forma

18. *Apud* M. Moreno, *Antologia della mística arabo-persiana*, Bari, 1951, p. 232.

humana. Así, con respecto a la sexualidad, se sostiene la impecabilidad del hombre iluminado, libre en espíritu; se llega a decir que las mujeres fueron creadas para ser utilizadas por aquellos que viven en esa libertad – *sic et mulieres creatae sunt ut sint ad usum illorum qui sunt in libertate spiritus*; incluso se reivindica una anomia que va mucho más allá de todo cuanto se puede requerir para la superación de la concepción cristiana de la pecaminosidad e impureza esencial del sexo, porque tal anomia desemboca en la abolición completa de todo límite; podemos verlo en esta proposición imputada a algunos seguidores de la corriente de que hablamos: *quod talis liber redditur impeccabilis... et si natura inclinaret ad actum venereum, potest licite ipsem perficere cum sorore vel matre et in quocumque loco sicut altari»* [19]. Pero hay que distinguir aquí entre lo que profesaron realmente en secreto aquellos iluminados y lo que les fue malignamente atribuido por sus adversarios y por la ortodoxia, porque lo que se sabe a este respecto permite suponer que se trataba sobre todo de posiciones doctrinales, o sea de principios no necesariamente puestos en práctica.

En cambio, en materia de experiencias individuales esporádicas, puede aducirse como ejemplo el que refiere Woodroffe respecto de los resultados de una investigación llevada a cabo en el siglo XVII en el convento de las dominicas de Santa Caterina a Prato, a causa del escándalo provocado por ciertas formas de erotismo místico que en él se practicaban secretamente. He aquí las declaraciones más significativas de una joven que había sido la abadesa del convento: «Como nuestro espíritu es libre, la intención es lo que hace que la acción sea mala. Basta, pues, elevarse a Dios con la mente para que cualquier cosa no sea pecado». Estar unido a Dios –agrega– es estar unido como hombre y mujer. La vida eterna del alma y el paraíso en este mundo consisten en la «transubstanciación de la unión que hace el hombre con la mujer». La «fruición de Dios» se alcanza mediante el acto por el cual nos unimos a Dios, y eso se efectúa «mediante la cooperación del hombre y la mujer», del «hombre, en el cual reconozco a Dios». La conclusión es: «Ejercitando lo que erróneamente llamamos impureza se obtiene la verdadera pureza: la que Dios nos manda y quiere que practiquemos, y sin la cual no hay manera de encontrar a Dios, que es la verdad» [20]. Pero a este respecto bastará con estos apuntes, porque en realidad, en este tipo de casos ya no se trata de sacralizaciones en un marco institucional y formal, sino de experiencias marginales de fondo místico y libre que pueden entrar en otra parte de la materia que trataremos cuando nos refiramos a tradiciones distintas de la cristiana. Con todo, en este curioso caso, impresiona la concordancia con las ideas que en otros lugares han conformado la ritualización del régimen conyugal, fuera de toda idea de que el sexo sea pecaminoso.

19. Sobre todo esto, *cf.* H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900, p. 60-63, 65, 91, 122.

20. Citado en De Potter, *Vie de Scipione de' Ricci, evêque de Pistoie et Prato*, Bruxelles, 1895, vol. I, p. 460, 430, 420, 418 (*apud* A. Avalon, *Shakti*, *cit.*, pp. 597-598).

También hemos hablado de los ritos colectivos de los khlystis eslavos, que incluían la unión sexual de hombres y mujeres, considerados ellos como encarnaciones de Cristo y ellas como encarnaciones de la Virgen. Pero en estos ritos es evidente que el elemento cristiano es una simple capa de barniz superpuesta a pervivencias y reviviscencias de ritos paganos anteriores, por lo que no pueden estudiarse en este contexto.

45. *La prostitución sagrada. Las hierogamias*

Todo culto tradicional apunta esencialmente a la actualización de la presencia real de cierta entidad suprasensible en un medio dado, o bien a la transmisión participativa, a un individuo o a un grupo, de la influencia espiritual que corresponde a esa entidad. Los principales medios empleados a tal objeto son los ritos, los sacrificios y los sacramentos. Ahora bien, en varias culturas, también la sexualidad se empleó con tal fin.

Uno de los casos más típicos puede observarse en el ámbito de los Misterios de la Gran Diosa, a través de las prácticas eróticas precisamente destinadas a evocar el principio de ésta y a reavivar su presencia en cierto lugar y en una comunidad determinada. Ese, entre otros, era particularmente el verdadero objeto de la prostitución sagrada practicada en los templos de muchas divinidades femeninas de tipo afrodítico pertenecientes al Mediterráneo: Ishtar, Mylitta, Anaitis, Afrodita, Innini y Athagatia. Hay que distinguir aquí dos aspectos. Por una parte, estaba la costumbre de que toda muchacha llegada a la pubertad no podía contraer posibles nupcias antes de haber ofrecido su virginidad, y ello no en un contexto de amor profano, sino de sacralidad: debía entregarse, en el recinto sagrado del templo, a un extranjero que hiciese una ofrenda simbólica e invocase, a través de ella, a la diosa [21]. Por otro lado, había templos con un cuerpo fijo de hierodulas, es decir, de mujeres consagradas a la diosa, sacerdotisas cuyo culto consistía en el acto que los modernos no saben designar de otro modo que con el verbo «prostituirse». Celebraban el misterio del amor carnal, en el sentido, no de un rito formalista y simbólico, sino de un rito mágico operativo: para alimentar la corriente de psiquismo que daba cuerpo a la presencia de la diosa y, al propio tiempo, para transmitir a los que se unían a ellas, como en un sacramento eficaz, la influencia o virtud de esta diosa. Estas jóvenes llevaban también el nombre de «vírgenes» (*Parthénoi hierai*), «puras», «santas» –*qadishtu, mugig, zêrmasîtu*–; se consideraba que encarnaban en cierta forma a la diosa, que eran las «portadoras» de la diosa, de la que tomaban, en su función erótica específica, su denominación genérica *ishtaritu* [22]. Aquí, el acto sexual desempeñaba por una parte la

21. Herodoto, I, 99; Estrabón, XI, 352.
22. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar,* Oxford, 1914, pp. 80-82.

función general propia de los sacrificios evocatorios o capaces de reavivar presencias divinas, y por otra desempeñaba un papel estructuralmente idéntico al de la presencia eucarística: era, para el hombre, el medio de participar en el *sacrum*, llevado y administrado por la mujer en este caso; era una técnica para obtener un contacto experimental con la divinidad, para abrirse a ella, pues el trauma del acto sexual, con la interrupción de la conciencia individual que trae consigo, constituye una condición particularmente propicia para ello. Todo esto, como principio.

Este empleo de la mujer no estaba restringido a los Misterios de la Gran Diosa del antiguo mundo mediterráneo; se sabe que se practicó también en Oriente. La ofrenda ritual de las vírgenes se encuentra igualmente en la India, en los templos de Jaggernaut, para «alimentar» a la divinidad, es decir, para activar eficazmente su presencia. En muchos casos, las danzarinas de los templos cumplían la misma función sacerdotal que las hierodulas de Ishtar y de Mylitta, y sus danzas consteladas de *mudras*, o sea de gestos simbólico-evocadores presentaba generalmente carácter sagrado. También su «prostitución» era sagrada. Por eso incluso familias muy destacadas consideraban un honor, y no una vergüenza, que sus hijas fuesen consagradas desde su más tierna edad a este servicio en los templos. Con el nombre de *devadâsi*, a estas mujeres se las consideraba a veces las esposas de un dios. En tal caso, más que portadoras del *sacrum* femenino, iniciadoras de los hombres en los Misterios de la Diosa, eran las mujeres destinadas a servir genéricamente de fuego en la unión sexual, que, como hemos visto, en textos tradicionales hindúes es comparada con el sacrificio en el fuego.

Además, como ya hemos señalado, hay que considerar que, incluso cuando estaba fuera de tales marcos cultuales e institucionales, el hetairismo (la actividad de hetaira) antiguo y oriental tenía aspectos no sólo profanos, pues las mujeres estaban calificadas para darle al acto del amor unas dimensiones y un desenlace que hoy en día se ignoran. Entre las hetairas de Extremo Oriente, que solían estar agrupadas en hermandades que tenían sus «armas», sus insignias simbólicas y una antigua tradición propia, está comprobada la existencia de conocimientos de lo que podría denominarse la fisiología suprabiológica y sutil. Hay razones para pensar que, en algunos casos, la *ars amatoria* profana nació por degradación de elementos externos de una ciencia *sui generis* basada en un saber sacerdotal y tradicional; no está excluido que, entre las posturas indicadas en obras como las cuarenta y ocho *Figurae Veneris* de Forberg, haya algunas que en su origen tuviesen valor de *mudra*, o sea de posturas mágico-rituales aplicadas al acto sexual, dado que, como señalaremos en su momento, hay significados de este tipo que han subsistido incluso en prácticas de magia sexual de algunos círculos modernos.

Ya hemos hablado de los filtros de amor, de los que también se ha perdido el sentido completo, puesto que ya sólo se conocen sus usos degradados, en la forma de mistificaciones supersticiosas populares propias de brujas. Aquí, en realidad, lo que podría entrar en juego, más que el arte de hacer nacer anormalmente una pasión

común, es el arte de dar a la experiencia sexual unas dimensiones distintas de las del *eros* corriente. Se sabe que Demóstenes hizo condenar a una amante de Sófocles que tenía fama de confeccionar filtros de amor; pero en el proceso resultó que había recibido una iniciación y que frecuentaba ambientes cercanos a los Misterios. Por lo general, a muchas hetairas, o figuras de tipo hetáirico, incluso en las sagas y las leyendas, se las describe como magas; a causa de la fascinación que ejercían, por supuesto, pero también a causa de sus conocimientos específicos en el ámbito de la magia. Por lo que se refiere al *Kâma Sûtra* (I, 1), la lista de las habilidades que debía poseer una *ganikâ*, o hetaira de clase alta, resulta bastante prolija y barroca, pero es significativo que entre ellas figuren las artes mágicas, el arte de trazar diagramas místico-evocatorios (*mandala*) y la de preparar ensalmos [23]. De la famosa Frine se cuenta que se mostró desnuda no sólo en el contexto del conocido episodio de su proceso (donde por lo demás sus valedores destacan, más que el aspecto estético de su belleza profana, el aspecto sacral-afrodítico; por eso refiere Ateneo: «Los jueces quedaron embargados del sagrado temor de la divinidad: no osaron condenar a la profetisa y sacerdotisa de Afrodita»), sino también a los iniciados de Eleusis y luego en la gran fiesta de Poseidón, o sea en relación con las «Aguas», de las que Poseidón es dios: ahí probablemente estaba en primer plano el lado profundo, mágico-abismal, de la desnudez femenina, de la que ya hemos hablado. En conjunto, debemos retener que, en el origen, a la mujer-hetaira no le era ajena la función de administradora del Misterio femenino, según posibilidades que podían ser naturales o tradicionalmente cultivadas, abiertas a la mujer en la misma medida en que en ella se active un lado fundamental del principio del que ella, como ser humano, es encarnación, individuación, símbolo vivo.

Precisamente es esta posibilidad la que hay que considerar a la hora de examinar otros complejos rituales antiguos: una posible sexuación trascendente, o sea la incorporación efectiva, o momentánea o casi duradera, en determinados seres humanos femeninos, de las divinidades o arquetipos de su sexo: en los mismos términos con los que en el catolicismo se habla de la presencia real de la divinidad en las hostias, establecida por el rito. En muchos monumentos egeos, a menudo las representaciones de las sacerdotisas se confunden prácticamente con las de la Gran Diosa [24] y permiten suponer que las primeras eran el objeto concreto del culto rendido a la segunda, mientras que son bien conocidas las figuras, incluso históricas, de soberanas del Mediterráneo oriental en las que se veía la imagen viva de Ishtar, Isis y otras divinidades del mismo tipo. Pero además hay que considerar el caso de encarnaciones momentáneas de estas divinidades en un ser dado, determinadas por un clima mágico-ritual

23. De estas jóvenes, que –aparte de su belleza y otros atractivos– están versadas en las distintas artes indicadas, se dice en el texto: «En una sociedad de hombres, ellas tienen derecho a un lugar de honor... Siempre respetadas por el Soberano, y celebradas por los literatos... gozan de universal consideración».

24. *Cf.* G. Glotz, *La civilisation égéenne*, *cit.*, p. 308, 312.

del mismo tipo del que en principio debería efectuarse el misterio –el *mysterium transformationis*– de la propia misa cristiana.

Un orden de ideas análogo entra en cuestión en el caso del *hieros gamos* en sentido estricto, o sea de teogamias, de uniones rituales y cultuales de un hombre con una mujer, destinadas entonces a celebrar y renovar el Misterio del Ternario, esa unión del eterno masculino con el eterno femenino, del Cielo con la Tierra, de donde procede la corriente central de la creación. En las personas de los que cumplían estos ritos era, pues, como si se encarnasen y actuasen los correspondientes principios, y su unión momentánea física se convertía en una reproducción evocativa de la unión divina más allá del tiempo y del espacio. El fin de tales ritos, pues, era distinto del de los otros que ya hemos recordado y explicado como ritos de participación en la sustancia o influencia de una u otra divinidad. Era el Tres, el Ternario más allá del estado dual, el que era evocado a través de la acción nupcial de los dos, para activar periódicamente en una comunidad determinada una influencia correspondiente, pero en el marco del ritualismo, y no de las experiencias individuales iniciáticas de las que hablaremos más adelante.

De este tipo de ritos podrían recordarse numerosos ejemplos procedentes de tradiciones cultuales de civilizaciones muy diversas. De todos ellos, citaremos el ejemplo de los misterios antiguos en los cuales una vez al año la sacerdotisa principal que personificaba a la diosa se unía al hombre, que representaba el principio masculino, en el lugar sagrado. Consumado el rito, las demás sacerdotisas llevaban el nuevo fuego sagrado, que se consideraba generado por tal unión, y con su llama se encendía el fuego de los hogares de las distintas *gentes*. Algunos han señalado con razón la analogía de este rito con el que todavía se celebra el sábado santo en Jerusalén. Por lo demás, el propio rito pascual de consagración del agua, sobre todo tal como se celebra en la Iglesia ortodoxa, conserva huellas visibles del simbolismo sexual: el cirio, que tiene un significado fálico evidente, se sumerge por tres veces en la fuente, símbolo del principio femenino de las Aguas; se toca el agua, se sopla por tres veces sobre ella marcando la letra griega P, y la fórmula de consagración pronunciada durante este acto de unión incluye estas palabras: «Que la virtud del Espíritu Santo descienda en toda la profundidad de esta fuente... y fecunde toda la sustancia de esta agua, para la regeneración». En oriente, la difundidísima iconografía del *lingam* (el *phallus*) puesto dentro del loto (*padma*) o dentro del triángulo invertido que es signo del *yoni* femenino y símbolo de la Diosa o Shakti, obedece al mismo significado; y este simbolismo, como veremos más adelante, puede aludir también a operaciones sexuales concretas.

En efecto, a menudo el rito original de la hierogamia solo subsistió en formas en las que un rito simbólico o una unión simulada ocuparon el lugar de la unión sexual real de un hombre con una mujer. En materia de aplicaciones, esto nos permite pasar a una consideración sobre los ritos sexuales estacionales de fertilidad, que son uno de los caballos de batalla de las escuelas etnológicas actuales, que tras haberse fijado en

un primer momento en el «mito solar», tras haber pasado a continuación al «totemismo» y ver entonces totemismo por todas partes, se inclinan ahora por las interpretaciones «agrarias», y recurren a ellas a cada instante.

En realidad, en estos ritos hay que considerar una de las posibles aplicaciones mágicas operativas del contexto que hemos examinado hace poco. Hablando de las orgías, ya hemos dicho que éstas pueden propiciar el contacto experimental con lo primigenio y lo preformal en el espíritu de quienes participan en ellas. Por su propia naturaleza, por el cambio de nivel existencial que implica, ese estado hace posible, llegado el caso, una eficaz inserción extranormal de la fuerza del hombre en la trama cósmica, en el orden de los fenómenos naturales y en general en todo ciclo de fecundidad: como intervención, en la dirección fundamental del proceso natural, de un poder superior que intensifica y galvaniza. Así, en esencia, es exacto lo que dice Eliade a este respecto: «Generalmente, la orgía corresponde a la hierogamia. A la unión de la pareja divina ha de corresponder, en la tierra, el frenesí genesíaco ilimitado... Los excesos cumplen una función precisa y saludable en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses; ayudan a hacer circular la fuerza, la vida, los gérmenes, de un nivel a otro, de una zona de la realidad a todas las demás» [25]. Es, efectivamente, uno de los significados posibles de una parte del vasto acervo de ritos «agrarios» recogidos por Frazer. Sin embargo, cuando no se trata de pueblos salvajes, sino de tradiciones históricas en las que unas formas aisladas y bien circunscritas de hierogamia ritual sustituyen en principio a los fenómenos orgiásticos colectivos, es importante no generalizar, distinguir entre el contenido del rito mágico –«naturalista» en cierto modo– puesto unilateralmente de relieve por las escuelas etnológicas, y un contenido superior, misteriosófico, que se refiere esencialmente a la obra de regeneración interna: y ello aunque en ciertos casos un mismo complejo hierogámico, basándose en relaciones de correspondencia analógica, puede haber integrado los dos contenidos. Tal parece haber sido el caso de los Misterios de Eleusis, en los que el rito de arar se asoció al *hieros gamos* como rito iniciático. El descuidar esta bivalencia es un rasgo característico de una investigación que, sin darse cuenta, obedece a la tendencia general de las disciplinas profanas modernas, que consiste en reducir constantemente lo superior a lo inferior, o bien en poner de relieve únicamente lo inferior cada vez que es posible hacerlo.

Según los casos, en el sistema de las participaciones rituales realizadas por medio de la sexualidad, la fuente de lo sagrado puede ser ya el hombre, ya la mujer. Por eso pueden encontrarse hierogamias parciales y no bilaterales, o sea uniones, en las que sólo una de las partes se transforma en su naturaleza y reviste carácter no humano sino divino, mientras que la otra conserva rasgos puramente humanos, y entonces la unión puede orientarse no a la participación mística, sino incluso a la procreación. Los relatos legendarios en los que aparece este tema –mujeres poseídas por un

25. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions, cit.*, p. 305.

«dios», hombres que poseen a una diosa– son demasiado conocidos para que haga falta recordarlos. Bastará aludir a algunos casos en los que tales conexiones se presentan dentro de marcos institucionales regulares. Así, en el antiguo Egipto, no era el soberano como hombre, sino como encarnación de Horus, quien se unía a la esposa y la fecundaba para continuar la línea de la «realeza divina». En la fiesta helénica de las Antesterias, la acción más importante era el sacrificio privado que la mujer del arconte-rey hacía a Dioniso en su templo del Leneo, y su unión con el dios, así como en Babilonia se conocía la hierogamia de una joven escogida que, ascendidos ritualmente los siete planos de la torre sagrada aterrazada, el *zikurrat*, de noche, en una estancia nupcial situada por encima de estos niveles («más allá de los siete») esperaba la unión sexual con el dios. Igualmente se consideraba que la sacerdotisa de Apolo en Patara pasaba la noche unida con el dios en el «lecho sagrado».

El hecho de que el dios (y por tanto también uno de sus representantes) pudiese algunas veces tener por simbolismo un animal determinado, a causa de una tosca interpretación literal, dio paso más tarde a la variante constituida por aparentes acoplamientos de seres humanos con animales sagrados. Así Herodoto (II, 46) habla del carnero sagrado de Mendes, llamado «el señor de las jóvenes», al que se entregaban las mujeres para tener descendencia «divina»; y en las propias tradiciones romanas subsiste un eco de temas relacionados: lo que dice Ovidio (*Fast.*, II, 438-442) de la voz divina que había mandado a las esposas sabinas de los romanos que se dejasen fecundar por el *sacer hircus*.

De nuevo el fundamento doctrinal de todo esto es la idea de que pueda suprimirse el límite humano e individual, que en el individuo –hombre o mujer– por transubstanciación, en determinados casos pueda encarnarse, aflorar o atisbarse la «presencia real». Esta idea le pareció natural a la humanidad tradicional a causa de la concepción del mundo que le era inherente; no ocurre lo mismo con el hombre moderno, que tiene que considerarla pura fantasía y que puede tomársela en serio, como máximo, en la forma desrealizada y psicologizada de irrupción de los arquetipos del inconsciente. Todavía más difícil le resultará, por tanto, entender el contenido de realidad presente en las tradiciones que hablan de integraciones a través del principio femenino, en las que no figura en modo alguno ninguna mujer real, y en cambio interviene esencialmente una «mujer invisible», una influencia que no pertenece al mundo fenoménico, sino que es una manifestación no individual, e indirecta, del poder que representan las distintas imágenes de la mitología del sexo. Es esta la posibilidad de la que ahora hablaremos brevemente.

46. *Íncubos y súcubos. Fetichismo y procesos de evocación*

Nos encontramos aquí ante toda la rica y extraña materia de las sagas y de los mitos heroicos en los que una mujer sobrenatural se presenta como dadora de la vida,

de la sabiduría, de la salud, de un alimento místico, de una fuerza sagrada, incluso de la inmortalidad: esto, bastante a menudo en conexión con el tema del Árbol [26] –por ejemplo, en las representaciones egipcias, la diosa que tiene la «Llave de la Vida» o la «Bebida de la vida», Nut, Mait o Hathor, a menudo se confunde con el árbol sagrado, que únicamente en el mito hebraico se presenta como árbol de la tentación en vez de, por ejemplo, como el de la iluminación (en el budismo) o de la victoria y el imperio (saga del preste Juan [27]). En otro lugar [28] hemos hablado ya de estas sagas e indicado el significado que tienen en los mitos heroicos. Aquí, además, pondremos de relieve dos ejemplos particulares.

Por un lado, según la doctrina hindú de la realeza, la legitimidad del poder le viene dada al soberano por su unión con la Diosa –Shrî Lakshmî–, que es esposa suya además de sus mujeres humanas, la cual adoptará los rasgos de una fuerza sobrenatural animadora, de «fortuna regia» –*râjalakshmî*– hasta el punto de que el rey perderá el trono si ella lo abandona. Asimismo, en el ciclo mediterráneo oriental, encontramos representaciones de diosas que ofrecen al rey la «llave de la vida», ideograma que tiene el sonido *anx* = vivir, viviente; con la contrapartida de fórmulas análogas a la que el rey Asurbanipal dirige a la diosa: «Invoco de ti el don de vida». Y se lee en el *Zohar* (III, 51*a*, 50*b*): «Todos los poderes del rey son confiados a la Matrona», y: «La vida que conduce al grande y poderoso Árbol de la Vida es la Matrona» (que equivale a la Shekinah, precisamente la esposa del Rey).

Por otro lado, puede señalarse que un último eco de este tipo de ideas lo encontramos en el propio cristianismo: en la Virgen divina, considerada mediadora omnipotente de la gracia, de hecho aflora nuevamente el tema general de un principio femenino del que procede una influencia sobrenatural que se añade a las fuerzas únicamente naturales y criaturiales del hombre. Eso prescindiendo de atributos como los ya citados a modo de ejemplo en un himno acatista (*cf.* § 33).

Tendremos que volver a hablar de todo este conjunto, considerado en su fondo de experiencia erótica posible. Por ahora señalaremos que eso no es del todo ajeno a algunas concepciones de la magia, mientras que un apéndice tenebroso lo encontramos en los fenómenos del sucubato y el incubato, fenómenos que consta que fueron conocidos desde tiempos de los sumerios. A este respecto se puede citar el siguiente pasaje de Paracelso: «Esta imaginación deriva del cuerpo sidéreo como en virtud de una especie de amor heroico; es una acción que no se cumple en el acoplamiento carnal. Aislado, tal amor es al mismo tiempo padre y madre del esperma pneumático. De este esperma psíquico se originan los íncubos que oprimen a las mujeres y los súcu-

26. Por su carácter explícito, merecen citarse estas palabras que se dirigen a la muchacha en el rito de pubertad de los siux: «Tú eres el árbol de la vida» (Black Elk, *The Sacred Pipe, cit.*, p. 123) [Traducción castellana: *La pipa sagrada*, Taurus, 1980.]

27. *Cf.* J. Evola, *El misterio del Grial*, José J. de Olañeta, Editor, 1996, § 11.

28. *Cf.* J. Evola, *El misterio del Grial*, *cit.*, § 6 y 11.

bos que se aferran a los hombres» [29]. Es lo que en el medievo alemán llevaba el nombre de *Alpminne*. Con un lenguaje cifrado, Paracelso alude aquí a un poder evocatorio de la imaginación que puede conducir a contactos psíquicos con las potencias suprasensibles del sexo, las cuales, precisamente en ese plano, pueden, por decirlo así, desnudarse y suscitar entonces sensaciones de particular intensidad, uniéndose incluso a imágenes alucinatorias. Para las variedades menos tenebrosas e involuntarias de este tipo de fenómenos es exacta la interpretación que da De Guaita cuando dice que «el íncubo y el súcubo son dos formas espectrales de un *hermafroditismo convertible* de predominancia ora faloide, ora cteimorfa, si puede decirse así» [30]. O sea que se trata de especiales formas conativas de unión absoluta de los dos principios, masculino y femenino, pero que se desarrollan en una modalidad de obsesión [31] debido a una falta de cualificación y a una pasividad del sujeto frente al desarrollo de la experiencia misma; experiencia que no se produce en el plano material. En realidad, también se habla de un desenlace análogo, casi en forma de obsesión, en las formas iniciáticas de magia sexual en caso de que se aborten, o bien si se apartan de su verdadero fin: correspondencia interesante, porque en este caso se sabe bien de qué se trata, qué objeto se persigue. En este tipo de situaciones pueden tener su papel las fuerzas reales, objetivas. Así, en el caso del incubato y el sucubato, el hecho de que no se trata de meras imaginaciones de un erotismo esquizofrénico, nos lo demuestran los fenómenos extranormales (según la terminología de hoy se diría «metapsíquicos») que se producen no pocas veces como consecuencia de los fenómenos de «posesión»: por ejemplo, el que se produjo y se comprobó todavía en el siglo XVIII en el convento de las ursulinas de Loudun. En un contexto análogo, también la antigüedad conoció «prodigios» con ocasión del desenfreno de las ménades y las bacantes cuando éstas se sentían poseídas por el dios; nos hablan de ello, por ejemplo, Plinio y Eurípides: rupturas del nivel por medio del sexo que a veces provocan una supresión de la barrera entre el Yo y la naturaleza, con las consiguientes posibilidades de irrupción de uno en el ámbito de la otra, o viceversa («prodigios» en el primer caso, «obsesiones pánicas» en el segundo). Por lo general, hay que tener presente que lo que raramente alcanza a cumplirse en el plano material puede alcanzar formas de desencadenamien-

29. *Opus Paramirum*, II, v, 3.

30. *Le Temple de Satan*, Paris, 1916, p 222.

31. No hay que excluir que algunas formas maníacas de masturbación tengan un fondo suprafísico de cópula mágica, a partir de la evocación inconsciente de un fantasma erótico vitalizado por la imaginación, que entonces hace las veces de íncubo o de súcubo. Son significativos los casos en los que «la excitación y la satisfacción se producen por la mera influencia de la imagen, primero provocada casi automáticamente, y luego reproduciéndose con facilidad cada vez mayor hasta hacerse automática y finalmente obsesiva» (A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, *cit.* p. 268). No menos significativos son los casos en los que el orgasmo sexual, en estas formas, puede producirse un número inverosímil de veces al día (*Manuel...*, pp. 266-267), cosa que hace pensar en un posible afloramiento del «placer no generado» y «continuo» de que se habla en el tantrismo.

to precisamente en el plano «sutil», suprafísico, con todas las consecuencias que se desprenden.

Podemos referir a un marco muy parecido los aspectos más profundos de lo que se ha denominado el Misterio del amor platónico medieval. Será oportuno detenerse en este argumento, tratando el cual nos acercaremos al campo del propio *eros* profano, tras la anterior incursión en el ámbito poco habitual de las formas mítico-rituales y de las antiguas instituciones.

En su momento ya hemos visto que, más allá de todo condicionamiento contingente, el fundamento de toda experiencia erótica de relieve es la relación que se establece entre una persona y el principio desnudo, el *ser*, de un individuo de sexo opuesto. Eso implica un proceso evocatorio que, en el fondo, en el *eros* profano se distingue de aquellos de los que habíamos hablado únicamente por su grado, que es más débil, y por su forma, que es instintiva e inconsciente. Krafft-Ebing está en lo cierto al ver en todo amor un fenómeno de «fetichismo», recordando además que este término, que viene de la lengua portuguesa, significaba propiamente «encantamiento»; se refiere a una emoción «no completamente justificada ni por el valor ni por la realidad intrínseca del objeto simbólico», es decir, de la persona, de la parte de la persona o de la cosa que provoca la excitación erótica [32]. La idea la recoge Havelock Ellis; tras haber reconocido en el «simbolismo erótico», por medio del cual la parte puede representar y evocar el todo (la integridad del ser amado o deseado), la base para explicar el fetichismo amoroso en sentido específico, o sea perverso (el efecto afrodisiaco provocado por una parte determinada de una mujer e incluso por un objeto o prenda de vestir suya), da acertadamente un paso más allá y ve el mismo fenómeno repetirse aumentado respecto del ser amado tomado en su conjunto, el cual a su vez suele ser como un símbolo que remite a algo que va más allá de su simple persona [33]. Si una persona determinada, o incluso su solo cuerpo, excita y embriaga, es porque evoca oscuramente algo que está más allá de ella; así, el «fetichismo» es un hecho normal y constante, del que el fetichismo anormal, patológico, representa tan sólo una variedad aberrante, pero cuya estructuración interna no es distinta [34]. Evocación y «fetichismo» son hechos constantes de toda pasión y de todo amor profundo. A esto hay que referir el impulso del amante a «idealizar» a la mujer amada casi como si fuese un ser divino, a hacer de ella el objeto de un culto, de una veneración: el impulso espontáneo a «adorarla», a ponerse de rodillas frente a ella aun cuando se trate de una persona que en su humanidad no justifica completamente todo eso, o incluso que según cualquier juicio objetivo es claramente inferior al amante por lo que se refiere a inteligencia, cualidades y modo de vida. Pero se produce una desviación, sin embargo, en los casos ya señalados (§ 22) en los que la mujer, objeto de la

32. *Psychopathia Sexualis, cit.*, p. 15 ss.
33. *Studies in the Psychology of Sex, cit.*, vol. V, p. 86-87 ss.
34. V. Soloviev, *Le sens de l'amour, cit.*, p. 86-87 ss.

evocación, en su humanidad invierte los términos, tiene una vida propia tan intensa que por decirlo así absorbe, devora o quema la imagen: y es eso lo que hay en la base de la fenomenología de la servidumbre sexual, sea psíquica o física, con carácter más o menos obsesivo: fenomenología que inevitablemente está contenida en el amor corriente, pero que cuando interviene paraliza todas sus posibilidades «anagógicas».

Recordemos la interpretación que reduce los hechos que mencionamos a un fenómeno de entusiasmo y de «proyección» gratuita de valor (según Schopenhauer, debida al «genio de la especie» para conseguir sus fines), de modo que, al disiparse la embriaguez del primer amor o con la satisfacción concreta del deseo, reaparece en toda su trivialidad la realidad verdadera del ser idolatrado. A esa interpretación se contrapone la otra, que no excluye que en los hechos aludidos intervenga precisamente, en distintos grados, un proceso de evocación por obra de una fantasía mágica, o sea de una imaginación que no se reduce a fantasías subjetivas, sino que es una especie de sexto sentido capaz de hacer percibir o presentir aquello que se oculta tras las apariencias fenoménicas y que como tal no es irreal, sino que más bien está provisto de un grado de realidad superior. En estos casos, lo que verdaderamente arrebata y produce fascinación es la «mujer de la mente» o «mujer oculta», de la que ya hemos hablado, y el correspondiente ser humano hace sólo de conducto para la experiencia o activación de aquélla. En determinadas circunstancias, una imagen primigenia que se lleva en sí mismo, en los estratos profundos del propio ser, pasa de la potencia al acto en el momento de encontrar a una persona real, dando lugar a una especie de trance vidente y ebrio: la imagen que uno lleva en sí también es el eterno femenino percibido objetivamente en el ser amado, el cual sufre entonces un proceso a menudo fulgurante de transubstanciación y de transfiguración: casi un desnudamiento, en una aparición efectiva, en una hierofanía o cratofanía [35]. Este peligroso contacto con algo suprasensible puede ser cosa de un único momento excepcional, pero también puede persistir durante cierto período de más o menos alta tensión, aunque en los amantes comunes, sin embargo, más que por una verdadera percepción, suele desarrollarse en cuanto al efecto constituido por el despertar de intensos estados emotivos. En el amor a primera vista y en el llamado «flechazo», el proceso tiene funcionamiento de cortocircuito. Esta realización puede producirse también inesperadamente en un encuentro fugaz, en la aventura de una noche con una mujer desconocida e incluso con una prostituta a la que no se volverá a ver jamás, conforme a un milagro que puede no repetirse en el resto de la existencia pese a todas las relaciones de afecto y de proximidad humana con otras mujeres. O bien la transpa-

35. G. Bruno (*Degli eroici furori*, II, iii, 62), describe en el fondo este proceso cuando dice: «Los ojos aprenden las especies y las proponen al corazón [a la conciencia profunda, haciendo despertar a la imaginación latente], el corazón las desea, y su deseo las presenta a los ojos [haciendo percibir detrás de las apariencias sensibles el arquetipo o ente en el ser amado]... Así primero la cognición mueve al afecto, y luego el afecto mueve a la cognición».

rencia, en el ser amado, del poder superior y la acción de éste en un clima «exaltado» que por ambas partes no es sólo de evocación y de revelación, sino también de participación efectiva, puede estabilizarse durante cierto período de tiempo.

Como hemos dicho en su momento, la causa ocasional no hay que confundirla con el hecho esencial; y también hay que tener en cuenta el margen de contingencia inherente a lo que precisamente, aunque no determine por sí solo el fenómeno, lo propicia o lo condiciona. Puede suceder, efectivamente, que el proceso se desencadene sólo en relación con un ser bien determinado. Son aquí evidentes los condicionamientos más inmediatos de orden empírico, biológico, somático y, finalmente, social. Tendrá parte importante, no un ideal de belleza abstracta (lo «bello en sí» de Platón), sino un ideal de belleza-tipo propia de determinada raza, y no es probable, por ejemplo, que un europeo encuentre en una mujer de color y de los pueblos salvajes el incentivo y la base para que se active la imagen primigenia que lleva en sí, que lo encuentre en igual medida que en el caso de una mujer de su raza o de razas afines. Hay que considerar, luego, los condicionamientos, igualmente evidentes, de orden biológico referidos a la edad, destino al que tanto el hombre como, en bastante mayor medida, la mujer están sometidos. Con el avejentamiento, con el ir a menos la base física del amor sexual, el sostén de la evocación mágica se altera y mengua, y todo lo que puede subsistir será algo distinto, solamente humano. Así, un personaje de Barbusse, hablando del tiempo «que se nos ha pegado dentro, como una enfermedad», le dice a la mujer lo preciosa que ella resulta en un momento único determinado. «Pienso que ese momento ya no volverá a existir, que tendrás que cambiar, morir; que te vas, y sin embargo estás aquí». Es esta la tragedia existencial de todo verdadero amor. Efectivamente, es dentro de determinados límites de edad cuando especialmente la mujer presenta una materia adecuada para su posible metamorfosis (prácticamente, sacando partido de las posibilidades fugaces –de los «atractivos»– poseídas en ese breve período, es como toda mujer trata de ligar para siempre a su persona, como persona empírica, a un hombre, generalmente con el matrimonio). Pero todo eso no afecta ni a la realidad del arquetipo ni a la de su evocación y percepción, atemporal en esencia, no ligada al episodio y a la persona empírica efímera: afecta únicamente a coyunturas necesarias como condiciones de la aparición, no al principio que aparece y que puede retirarse de nuevo, igual que se hace invisible el fuego, regresa al estado potencial, cuando dejan de estar presentes las condiciones corrientes para la combustión. Que entonces vuelva a resultar visible tan sólo la realidad más prosaica de un ser demasiado humano y efímero es algo natural, pero no es argumento para sostener una interpretación abusivamente generalizada de todos estos hechos como si fuesen ilusiones y romanticismo hueco.

En una obra suya (*Epipsychidion*), dice Shelley: «Mira allí donde surge una mortal – forma divina: vida, amor y luz – le pertenecen, y un movimiento que podrá – cambiar, mas no extinguirse, – imágenes de alguna eternidad resplandeciente». Pero Carpenter tiene expresiones más idóneas, dignas de citarse: «El joven ve a la mucha-

cha; puede ser un rostro corriente, una figura fortuita del medio más trivial. Pero eso desencadena el proceso. Surge un recuerdo, una reminiscencia confusa. La figura mortal externa se ha mezclado íntimamente con la figura inmortal interna, y entonces emerge en la conciencia una fórmula luminosa y gloriosa que no pertenece a este mundo... El despertar de esa imagen vuelve ebrio al hombre, resplandece y arde en él. Una diosa –tal vez la propia Venus– está en el lugar sagrado de su templo: lo llena un sentido de esplendor que infunde temor, y el mundo se transforma para él... Entra en contacto con la presencia realísima de un poder... y siente esa más vasta vida dentro de sí, subjetiva si se quiere, pero también intensamente objetiva. De hecho, ¿es que no es evidente también que la mujer, la mujer mortal que provoca tal visión, tiene alguna estrecha relación con la visión, y que es bastante más que una máscara o hueca fórmula que se la recuerda? No menos que en el hombre, en ella, en su interior, actúan realmente fuerzas inconscientes, y el ideal aparecido de modo estático en el hombre está con toda probabilidad estrechamente conectado con lo que [como arquetipo objetivo] ha actuado del modo más poderoso en la herencia de la mujer, contribuyendo a modelar su forma y su figura. No hay que asombrarse, pues, de que su forma se lo recuerde. En realidad, cuando el hombre mira en el interior de los ojos de ella, *a través* de ellos descubre una vida mucho más profunda de lo que ella misma puede ser consciente y que también es la suya: vida perenne y maravillosa. Lo que hay en él de más que mortal mira lo que hay de más que mortal en ella, y los dioses descienden para encontrarse» [36]. Aparte de los tonos idealizantes y poéticos, y aparte también de cierto énfasis inmanentista y biológico (el capítulo del que está sacada la cita se titula: *The Gods as apparitions of the race-life*, o sea que los arquetipos están concebidos esencialmente en su aspecto de fuerzas formadoras en el ámbito de la vida, de la raza, de la especie, pese a que se les reconoce la calidad de entes), aparte de esto, con estas palabras, Carpenter logró establecer los términos esenciales de los procesos de que se trata.

Hay, pues, una continuidad entre lo que en mayor o menor medida sucede en el amor profano suficientemente intenso y lo que pertenece a un plano de evocaciones más reales y secretas, las cuales mantienen la estructura de aquel fenómeno que, con inconsciente riqueza de expresión, se llama precisamente ser fulminado por un rayo*: fulguraciones eróticas, cierres androgínicos de circuito que tienen el poder de sacar al sujeto fuera de la conciencia corriente, de un modo que no es distinto de lo que sucede en una iniciación. Tras este regreso a hechos que ya habíamos examinado al hablar de la fenomenología liminal del *eros* profano, hechos que gracias al examen del régimen de las antiguas sacralizaciones se han precisado en su significado más completo

36. E. Carpenter, *The Art of Creation*, p. 137, 186.

* *Colpo di fulmine* en el original italiano, correspondiente al *coup de foudre* francés, expresión que alude a lo que en castellano se llama «flechazo» empleando la imagen de ser fulminado por un rayo [N. del T.].

y oculto, estamos en condiciones de interpretar adecuadamente el ejemplo que nos ofrece el «amor platónico» medieval: ejemplo interesante porque, en él, los fenómenos de que se trata no se agotan en la excepcionalidad de confusas y esporádicas experiencias individuales, sino que se presentan en el marco de una tradición.

Como si fuesen dos grados sucesivos, consideraremos primero el culto caballeresco a la mujer, y luego las experiencias de los denominados «Fieles de Amor».

47. *Procesos de evocación en el amor caballeresco medieval*

Ante todo, será oportuno delimitar adecuadamente las corrientes que aquí nos interesan. Es cierto que existió un trovadorismo y un «amor cortés» para los que en gran medida es válido el juicio corriente de los historiadores de las costumbres y la literatura del medievo. También existieron «Cortes de Amor» reales, como las que entre 1150 y 1200 tuvieron por centro a mujeres que vivieron realmente y bien conocidas, como la reina Leonor, la condesa de Flandes, la condesa de Champagne, la vizcondesa Hermenegilda de Narbona, Stefanetta de Baulx, la vizcondesa Odalasia de Aviñón, etc. En tales cortes, el culto a la mujer tuvo un carácter estereotipado y convenido; pero no se excluye que, al menos en parte, derivase de la incomprensión de ciertos ambientes respecto de una doctrina esotérica que ellos tomaron literalmente al no entender a qué ámbito se refería efectivamente esa doctrina. En cambio, el papel que la mujer tuvo en el marco de la caballería ya fue distinto, vivido de verdad, a menudo hasta las últimas consecuencias, más que en las Cortes y los trovadores. Conviene señalar el contraste existente entre este papel de la mujer y el estado efectivo de las costumbres predominantes en la época. La mujer real, en la Edad Media, aparece poco «idealizada» y era tratada poco idealmente. El comportamiento marital era generalmente muy rudo, si no directamente brutal. Las costumbres de las mujeres podían ser bastante libres, sin nada que ver con un modelo de recato, de pudor, de idealidad contenida: los relatos épicos del primer medievo suelen hablar de mujeres que toman la iniciativa amorosa y cortejadora, mientras que los hombres permanecen indiferentes o son simplemente condescendientes. Aparte de la promiscuidad en los baños (un duque de Borgoña afirmaba que los baños de Valenciennes ofrecían todo para satisfacer los apetitos venéreos, como los burdeles), se consideraba normal que en los castillos hubiese mujeres jóvenes que desnudasen a los caballeros hospedados y los acompañasen en la cama durante la noche. Un Gilbert de Nogent deploraba, en el siglo XII, el grado al que había llegado la impudicia femenina. En cuanto al comportamiento de los hombres, Meiners señala justamente que «en el medievo nunca se raptaron y violaron tantas damas nobles y tantas muchachas como precisamente en el siglo XIV y en el XV, cuando la caballería se encontraba en pleno auge. Cuando en estos dos siglos los guerreros conquistaban ciudades o se apoderaban de bastiones, se consideraba derecho de guerra violar a mujeres y adolescentes, tras lo cual muchas veces las mataban. Y los caballeros que violaban y

mataban a las mujeres e hijas de sus enemigos y sus súbditos solían preocuparse poco del hecho de que así exponían a sus mujeres e hijas al derecho de represalia» [37].

Si tal vez el cuadro nos lo pintan con tonos demasiado oscuros, en conjunto la distancia que existía entre las relaciones reales entre los sexos durante la Edad Media por una parte, y el papel que desempeñaba la mujer en ciertas costumbres caballerescas por otra, es indiscutible. Por eso es bastante probable que este último tuviese por centro no tanto mujeres reales como tales, sino más bien una «mujer de la mente» asociada a un régimen de evocaciones: una «mujer» que en el fondo tuviese realidad autónoma, independiente de la persona física de quien como mujer real podía hacerle de soporte llegado el caso y, en cierto modo, encarnarla y que a menudo era intercambiable: tenía que ser la única sólo por cierto tiempo. El lugar donde vivía y radicaba esencialmente esa mujer era en la imaginación; y correspondientemente, donde el caballero ponía en acción su amor, su deseo y su exaltación era en un plano sutil. Sólo así puede entenderse todo lo que hemos señalado previamente, es decir, que la mujer a la que el caballero consagraba la propia vida y por la cual llevaba a cabo todo tipo de empresas peligrosas solía escogerla de tal modo que la posibilidad de poseerla realmente estaba excluida ya desde el comienzo; podía ser incluso la esposa de otro, con la que no podía esperar casarse, podía ser una mujer inaccesible cuya «crueldad» aceptaba e incluso ensalzaba; y podía ser, finalmente, la simple imagen que se había formado de una mujer que existía, pero a la que nunca había visto. Pero eso no quitaba que aquella mujer alimentase un deseo y empujase a un servir hasta la muerte por parte de hombres que, como guerreros, feudatarios y caballeros, no tenían más ley, en todos los sentidos, que su propia voluntad, no estaban acostumbrados a sujeciones o renuncias, eran ajenos a los sentimentalismos. Con la denominación de *donnoi* o *donnei* se aludía efectivamente en algunos ambientes provenzales precisamente a un tipo de relación erótica que evitaba por principio la posesión física de la mujer: en una ilustración muy expresiva de un manuscrito, el hombre tiene simbólicamente las manos atadas, y nos han llegado unas palabras de uno de los exponentes de esa corriente: «Del *donnoi* nada sabe quien quiere poseer enteramente a su mujer». En otros casos, el caballero ya tenía, y poseía, una mujer, pero no era esta la que era objeto de aquel *eros* [38]. Por un lado, aquí, como decíamos antes, hay que pensar tam-

37. C. Meiners, *Geschichte des weiblichen Geschlechtes*, Hannover, 1899, p. 58; *cf.* también P. La Croix, *Mœurs, usages et coutumes au Moyen-Age et à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1873. «A juzgar por los poemas y las novelas de la época, parece que todo caballero, allí donde encontrase una mujer joven no protegida, lo primero que pensase fuera en violarla. Gawain, citado a menudo como ejemplo de noble caballero, viola a Gran de Lis pese a los gritos de la muchacha cuando ella se niega a acostarse con él.» (Traill-Mann, citado por F. Saba-Sarti, *Sesso e mito*, Milano, 1960, p. 233).

38. *Cf.* C. Faurel, *Histoire de la poésie provençale*, Paris, 1846. El *asag*, la prueba final que a veces podía imponer la mujer a un caballero –pasar una noche en la cama, desnudos los dos, sin ningún acto carnal, alimentando un paroxismo de deseo y no ya como disciplina de castidad– tiene como singular correspondencia la preparación tántrica del acto sexual mágico (véase más adelante, § 55).

bién en una callada voluntad de evitar que las relaciones eróticas concretas sellasen el fin o la crisis de la alta tensión interior desatada (por lo que es justa la observación de Rilke, de que casi se temía, más que otra cosa, el éxito del cortejo); pero, por el otro lado, hay que pensar también, como contrapartida objetiva de todo ello, en hechos que entran en el citado régimen de la evocación de lo femenino en sí, de la absorción de esa feminidad y del integrarse con ella en un plano suprafísico, invisible: aproximaciones, confusas si se quiere, a la posesión absoluta de la «mujer interior», paralelas a un constante impulso hacia la autotrascendencia (empresas heroicas, peligros, aventuras y todo lo demás que el caballero hacía casi fanáticamente por su «mujer»). Es particularmente significativo el hecho de que entre estas gestas a menudo entrase el participar en las cruzadas. La teología de los castillos y de las Cortes de Amor ordenaba la doble fidelidad a Dios y a la «mujer» y afirmaba que no cabía duda sobre la salvación espiritual del caballero que muriese por la mujer de su mente: cosa que, en esencia, remite también a la idea del poder inmortalizante que en última instancia es propio del *eros*. Y por lo que se refiere a la integración oculta, androgínica, a la que habíamos aludido, es interesante una noticia relativa a los templarios: se pretende que llegaron «demonios» en forma de mujer a los templarios –caballeros que por lo demás practicaban la castidad– y que cada caballero tenía la suya [39]. Aquí es bastante visible precisamente el tema de la unión con lo femenino en un plano no físico, tema este que por lo demás se encuentra también en ciertas tradiciones de magia, y del que habla el mismo Paracelso. Y hay que señalar que el «ídolo» que hacía de centro en los ritos secretos de los templarios –Baphomet– dicen algunos que tenía, entre otras muchas, la apariencia de una figura andrógina o incluso de una Virgen.

Pasando ahora a los Fieles de Amor, hay que destacar que éstos, como los templarios (con los que por lo demás parece que habían tenido relaciones reales, históricas), eran una organización iniciática. Recientemente, una crítica sistemática y bien documentada, que se debe esencialmente a Valli y Ricolfi, ha confirmado y hecho de dominio público lo que en ambientes restringidos ya se sabía por tradición sobre el fondo de la denominada poesía del «*dolce stil nuovo*», a saber, que dicha poesía en gran parte empleó un lenguaje secreto, que era plenamente inteligible sólo para los iniciados que tuviesen la clave. El amor que en esa poesía se exaltaba no era la pasión profana más o menos idealizada o sublimada, ni eran las mujeres glorificadas, mujeres verdaderamente reales: y eso, empezando por la propia Beatriz de Dante y empezando por el amor del que se habla en la *Vida Nueva*.

Sobre este tema ya hemos tenido ocasión de hablar en otro lugar [40], por lo que nos limitaremos aquí a enfocar el problema con la perspectiva especial que en este caso nos interesa.

39. G. Garimet, *Histoire de la magie en France*, Paris, 1818, p. 292.
40. *Cf. El misterio del Grial*, § 25. José J. de Olañeta, Ed., 1997.

La tesis de Valli aparece sintetizada en el siguiente pasaje: «Estos poetas vivían en un ambiente místico e iniciático y anhelaban un arte que no era en absoluto el arte por el arte o la expresión por la expresión; todos sus sentimientos de amor, todas las emociones verdaderas que tenían en su vida amorosa, solían convertirlos en una *materia* para expresar pensamientos místicos e iniciáticos. La realidad de sus amores de hombre, si daba alguna verdadera inspiración o algunas imágenes a sus versos, la filtraban a través del simbolismo de modo que aquella materia de amor tuviese un "veraz entendimiento", o sea una significación de profunda verdad que era mística e iniciática. Una corriente de pensamientos iniciáticos se introdujo en cierto momento en la poesía de amor [del trovadorismo corriente] y poco a poco la fue penetrando hasta el punto de que el gran núcleo central de los poetas de amor, el que vivió alrededor de Dante, terminó por escribir normalmente en un lenguaje de amor simbólico, con una jerga artificial» [41]. Hasta aquí Valli. Por nuestra parte, agregaremos las siguientes precisiones.

En primer lugar, Valli da demasiado relieve a lo que en esa poesía puede haber tenido relación con el lado militante de la organización de los Fieles de Amor, porque aquellos poetas, a partir de Dante, fueron al mismo tiempo casi todos ellos hombres de partido, contrarios a los amaños hegemonistas de la Iglesia. Por lo que se refiere al núcleo más esencial de sus escritos, hay que excluir que se tratase de una especie de carteo informativo entre los miembros de la secta presentado con un disfraz poético (como piensa Valli). Sin tener necesidad de esperar la inspiración y ponerse a escribir versos, otras formas de comunicación secreta hubieran sido bastante más cómodas y seguras que unas poesías que, por más cifradas que estuviesen, siempre fueron accesibles a todos.

El segundo punto, y el más importante, es que no hay que ir más allá del límite con una interpretación puramente simbólica, cosa a la que Valli también tiende. Las distintas mujeres cantadas por los Fieles de Amor, fuese cual fuese su nombre, eran, es cierto, una única mujer, imagen de la «Sabiduría Santa» o de la Gnosis, es decir, de un principio de iluminación, salvación y conocimiento trascendente. Pero no hay que pensar que se tratase de alegorías y de simples abstracciones doctrinales personificadas, como ya había supuesto la dantística corriente respecto de Beatriz. El plano al que hay que remitirse aquí, por el contrario, es el de una experiencia efectiva, como en los Misterios antiguos y en los ritos secretos de los templarios. Al propio tiempo, hay que considerar que la elección del simbolismo de la mujer y del amor, en aquellos ambientes, no era accidental e irrelevante como si hubiesen podido emplear cualquier otra materia para expresar aquello que querían decir y a la vez desviar al profano, como por ejemplo hacían los hermetistas al hablar de los metales y de operaciones alquímicas. A diferencia, pues, de lo que consideraba Valli (y también Rosetti, Aroux y Guénon), en este caso la experiencia de los amantes no se limitaba a proporcionar la materia casual a un lenguaje artifi-

41. L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928, p. 205-206.

cioso y simbolizante que como mucho tuviese alguna relación de analogía con un contenido oculto y que no tuviese nada que ver con el *eros* (como por ejemplo en el uso eclesiástico del lenguaje amoroso del *Cantar de los Cantares*); así pues, tampoco hay que pensar en la transposición de los mismos términos de un significado erótico a un significado místico, cosa a la que se prestan algunos textos orientales, hasta el punto de que el título de un tratado de erótica más que cruda como el *Ananga Ranga* se ha podido traducir como *The Bodiless One or the Hindu Art of Love* y se ha podido afirmar que cada estrofa del texto, además de un significado literal, admite un significado sagrado [42]. Aunque se trataba esencialmente de la «mujer iniciática», de la «gloriosa mujer de la mente» (como la llama Dante, que agrega: «Por muchos fue llamada Beatriz, los cuales no sabían llamarla de otro modo»), en los Fieles de Amor esta mujer no se reducía a un símbolo; todo hace pensar, en cambio, que aquí tuviese un papel especial un régimen de contactos con la fuerza oculta de la feminidad, régimen que llegado el caso podía arrancar del amor suscitado por mujeres reales, pero llevándolo a actuar y a desarrollarse en una dirección iniciática. Sólo con este enfoque es posible, entre otras cosas, dar cuenta de todo aquello que, aparte del elemento cifrado y simbólico de los «versos extraños», como contenido humano en absoluto árido, sino vivo y franco, impregnado de inmediatez y espontaneidad, y a menudo dramático, presentan estas creaciones poéticas. La interpretación de la mujer como Sabiduría Santa personificada o la mera doctrina en abstracto (cuando no incluso como la organización que la custodiaba, como dice Valli) no podría aclarar hechos casi traumáticos de experiencia emotiva intensa, y a veces de fulguraciones, tan a menudo descritos sugestivamente en esta literatura. No es probable que entre los Fieles de Amor se alcanzasen este tipo de experiencias mediante un empleo concreto y sexual de la mujer, como en los ritos tántricos o dionisíacos: no nos ha llegado ningún dato que pueda hacer creíble esta suposición y, en cuanto a la terminología, en casi todos estos poetas las referencias eróticas están contenidas, carecen de todo carácter marcado.

Debía de tratarse, pues, precisamente del citado ámbito intermedio –ni de simple amor humano sublimado, ni de técnicas sexuales– en el que la mujer real es importante, pero pasa a segundo plano porque hace de simple base para la toma inmaterial de contacto con el poder del que ella es por principio la encarnación viva. A diferencia de la devoción caballeresca por la mujer y de los correspondientes estados «exaltados», en los Fieles de Amor la fenomenología y la articulación iniciática son suficientemente visibles y, como hemos dicho, ya no se trata de casos aislados dispersos, y por tanto tan a menudo privados de una conciencia exacta de lo que se ponía en movimiento, sino de la orientación de toda una cadena que tal vez no conocemos en toda su extensión, puesto que a ella pueden haber pertenecido hombres que no han dejado nada tras ellos, ni versos ni otras huellas tangibles.

42. *Cf.* R. Schmidt, *Indische Erotik, cit.*, p. 30-31. Lo mismo vale en cierta medida para Hafiz.

En cuanto al contenido esencial de tales experiencias, tenemos que reproducir más o menos lo que ya hemos tenido ocasión de exponer en otros libros nuestros [43]. El afloramiento de la mujer iniciática a través de la mujer real está claramente expresado en algunas rimas de Guido Cavalcanti, que parece haber sido uno de los principales jefes de la organización: «Ver me parece que de sus labios sale – una dama tan hermosa que la mente – comprender no puede; pues inmediatamente – *de ella nace otra* de belleza nueva – de la cual parece que un astro se mueva – y diga: *ha aparecido tu salvación*» [44]. Tanto Cavalcanti como Dante y Cino da Pistoia dicen que, si Amor toma posesión del alma de su fiel, es «por la virtud que le daba mi imaginación», o sea a través del hecho evocativo de que se ha hablado. Hay que destacar la anfibología semántica propia de los términos «salud»* [*salute*] y «saludo» [*saluto*] en casi toda la poesía del *Stil Novo*. El «saludo» de la misteriosa mujer, del que se dice que es la meta del amor (*Vida Nueva*, XVIII, 4), es siempre de nuevo capaz de conferir también la «salud» espiritual a quien lo recibe; es decir, este saludo propicia una experiencia y provoca una crisis de las cuales puede proceder la salud en sentido espiritual, mediante un poder que pone a prueba la fuerza de quien lo obtiene y que a menudo finalmente la supera. Precisamente dice Dante: «Quien sobrellevase el verla [a la mujer] – *se volvería algo noble o moriría*: – y cuando encuentra alguno que sea digno – de verla, *ese prueba su virtud*; – que le acontece aquello que da salud» [45]. Podemos referir al mismo contexto la visión en la que Amor se presenta con los rasgos desacostumbrados, en nada arcaicos ni sentimentales, de «un Señor de *pavoroso* aspecto». En sus brazos, dice Dante, «me pareció ver una persona dormir *desnuda*, salvo que me pareció envuelta en un paño de color ligeramente de sangre; y mirándola... conocí que era *la mujer de la salud*, la cual el día antes se había dignado saludarme» [46]. Activar mediante el amor aquella mujer vista desnuda y durmiente, o sea latente –es la que los textos herméticos llaman «nuestra Eva oculta» [47]– significa dejar actuar en sí un poder capaz de matar, de provocar la muerte iniciática. El tema recurrente hasta la monotonía en toda esta literatura es que, al aparecer la «mujer de la mente» «el corazón está muerto». Al ver la mujer y al recibir su «saludo», dice Lapo Gianni: «Entonces me esforzaba por no caer; – se volvió muerto el corazón,

43. Sobre todo en *El misterio del Grial*, *cit.*, 25, 26, y *Lo Yoga della potenza*, *cit.*, app. II.

44. *Le rime*, ed. Rivalta, Bologna, 1902, p. 156.

* Conviene recordar aquí las dos acepciones de la palabra «salud» que hay que sobrentender en este libro: sobre todo la de «estado de gracia espiritual», y también la de «salvación del alma», o sea dos modos de beatitud [N. del T.].

45. *Vida Nueva*, XIX, 35-39. En esta cita y las siguientes, las cursivas son siempre nuestras.

46. *Ibíd.*, III, 1-6.

47. Escolio en Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, I, 417, y Dorn, en *Theatrum chemicum*, p. 578.

que estaba vivo». Guido Guinizelli habla de un saludo y de una mirada mortales, y se equipara con aquel «cuya muerte vio. – Por los ojos pasa, como hace el trueno, que hiere por la ventana de la torre, – y lo que dentro encuentra lo despedaza o lo atraviesa» [48]. Amor pone en guardia a quien quiere ver la mujer y le dice: «Huye, si el perecer te espanta» [49]. En esa experiencia, pues, no hay que tener miedo de la muerte, cosa que puede provocar una profunda fractura interior. Una canción, que tal vez sea del propio Cavalcanti, habla de «una pasión nueva – tal que me dejó de miedo lleno; – pues a todas mis virtudes fue puesto freno – de pronto, por lo que caí por tierra, – *por una luz que en el corazón golpeó*: – y si el libro no yerra, – el espíritu superior tembló tan fuerte, – que bien parecía *que la muerte – para él en este mundo hubiese llegado*». No de otra forma describe Dante esta experiencia de fulguración: al percibir la inesperada proximidad de la «mujer del milagro», siente todos sus espíritus destruidos por la fuerza de Amor, y sólo subsiste el de la vista, pero separado de los órganos físicos, como en un *raptus* extático. Así, a Dante le parece que cae por los suelos y dice: «Tuve los pies en aquella parte de la vida *más allá de la cual no se puede seguir con intención de volver*»; más adelante, habla de una «transfiguración» [50]; en otro pasaje, vuelve al tema de la destrucción obrada por el amor [51]. Por lo demás, en el cabalismo medieval se hablaba de la *mors osculi*, la muerte dada por el beso, y expresiones análogas las encontramos también entre los poetas del sufismo áraboper-sa [52].

Considerando en su conjunto los escritos de los Fieles de Amor, parece que lo que produce estos efectos es a veces la acción directa de la mujer (su aparecer), y otras veces una acción indirecta suya: su imagen, su «saludo», su idea lleva a Amor de la potencia al acto, en el sentido de una fuerza que provoca terror y que mata iniciáticamente. A este respecto, Cavalcanti habla también de una acción en el «intelec-

48. En L. Valli, *Il linguaggio segreto, cit.*, p. 185, 186; aparte de las de Dante, las referencias que siguen están tomadas de este libro y también de A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore, vol.* I, Milano, 1933 y vol. II, Milano, 1941; y también de «Rapimento e iniziazione nei Fedeli d'Amore», *Rivista di sintesi letteraria*, nº 4, 1935.

49. *Vida Nueva*, XV, 4.

50. *Vida Nueva*, XIV, 8, 14. Es interesante que Dante advierta aquí que semejantes experiencias no son comprensibles a quien no sea «Fiel de Amor en igual grado» [que él], lo cual es una referencia visible a la existencia de una jerarquía iniciática.

51. *Vida Nueva*, IV, 3; V, 1.

52. Pese a que sus interpretaciones sean solamente de orden simbólico-sapiencial, a esto alude también G. Bruno (*Degli eroici furori*, II, i, 47; I, iv, 19) en los siguientes términos: «Aquella muerte de amantes, que procede de sumo gozo, llamada por los cabalistas *mors osculi*: la cual es vida eterna que el hombre puede preparar en este tiempo, y realizar en la eternidad». *Cf.* Ibn al Farîd (*apud* M. Moreno, *op. cit.*, p. 215): «Cuando mis ojos vieron la belleza de aquel semblante, antes de que naciese el amor dije adiós a la vida». No carece de interés, en el lenguaje popular, la presencia de la expresión «ojos asesinos». En la literatura del Siglo de Oro español se encuentra a menudo la expresión: ojos que lanzan «amor y muerte».

to posible», término sacado del aristotelismo averroísta, donde designa al νοῦς, el principio intelectual en su aspecto trascendente que en el hombre corriente existe precisamente sólo a modo de posibilidad [53]. Según la vía seguida por el verdadero Fiel de Amor, pues, es mediante la mujer-vida como pasa de la potencia al acto esa posibilidad, o sea, como se hace realidad en su conciencia, transformándolo. Dice Cavalcanti: «Vos que por los ojos pasáis a mi corazón – y despertáis el intelecto que dormía», y añade que Amor «toma plaza y se establece en el intelecto posible como súbdito». Guinizelli señala el «corazón» como sede de la «nobleza» que pasa al acto por efecto de la mujer. En el desarrollo de la experiencia, pues, el momento emotivo-traumático parece producirse en un acto puramente intelectual (el «renacimiento de la mente» del que habla el *Corpus Hermeticum*). La «nobleza» de la que a este respecto se habla a menudo (designando también a Amor como «Señor de la Nobleza»), llevada al acto por la mujer en el éxtasis que ésta provoca, es una perfección ontológica que no carece de relación con ese despertar de la esencia intelectual; en todas las cosas, dice Dante citando también a Aristóteles [54], la «nobleza» es la perfección de su naturaleza, y con tal propósito se habla también de desnudamiento, se emplea de nuevo el simbolismo de la desnudez: Amor es una potencia capaz de hacer salir al espíritu de su «posada», de «hacerlo volar, *desnudo*, sin corteza» [55].

Por lo general, el tema recurrente es una crisis a la que sigue el principio de una vida nueva o transformada, para el que no faltan a veces referencias explícitas al misterio androgínico. Da Barberino [56] pone en boca de Amor: «Los golpes son de tal naturaleza, – que aquel que cree estar por ellos muerto, – entonces en más alta vida se encuentra». En una tabla, ordena los grados de la experiencia de que se trata, formando una especie de jerarquía. En esa ilustración se ven figuras masculinas y femeninas simétricas que, cosa bastante evidente y que ya Valli había señalado [57], hay que tomar por parejas, por pares. Hombres y mujeres son alcanzados por las flechas de Amor de manera más o menos grave; al principio caen a tierra, pero a medida que se acercan a una figura central están de pie y tienen rosas, símbolo del renacimiento iniciático. Tras la última pareja, que lleva la leyenda «De esta muerte seguirá vida», no hay ya un hombre y una mujer separados, sino que hay una única figura andrógina, sobre la cual está Amor, que también con rosas alza el vuelo montado en un caballo blanco. La figura andrógina lleva una leyenda con las palabras: «Amor que de dos hizo una cosa, con celestial virtud por matrimonio». Los significados-clave no podrían darse

53. El equivalente hindú del «intelecto posible» es la *buddhi*; por lo demás, la Gran Diosa hindú se concibe también como «la que reside en todos los seres en forma de *buddhi*», aquella «cuya naturaleza es iluminar (*djotanashîlâ*). *Cf.* A. y E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, *cit.*, p. 130.

54. *Convite*, IV, 16; XII, 4.

55. *Cf.* A. Ricolfi, «Rapimento e iniziazione...», *cit.*, p. 358.

56. *Reggimento e costumi delle donne*, p. V.

57. *Il linguaggio segreto*, *cit.*, p. 247, donde figura la ilustración; F. Da Barberino, *Documenti d'Amore*, éd. Egidi, Roma, 1905-1924, vol. 111, p. 407 sq. – *Tractatus Amoris et operum eius*.

de modo más claro: tras la crisis, que en los primeros grados también hiere, derriba y mata, la unión con la mujer y la «celestial virtud del matrimonio» conducen al andrógino (que en la ilustración está representado exactamente como el *Rebis* hermético), más allá de cuyo estado Amor desarrollará la experiencia hacia lo alto, en un vuelo o rapto, en una dirección trascendente. Y en efecto, otro Fiel de Amor, Nicolò de' Rossi, cuando habla de los «grados y virtudes del verdadero amor», considera como culminación de ellos todos los éxtasis «*quae dicitur excessus mentis*» (y añade: «*sicut fuit raptus Paulus*»), lo que equivale a la apertura del espíritu a estados supraindividuales y suprarracionales del ser.

En particular es interesante que Dante también relacione con la acción de Amor un dominio y sujeción del «espíritu vital», o sea de la parte naturalista o parte *yin* del ser, a la que hace exclamar: «*Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*» [58]. Es como si, al despertar un principio superior (el «intelecto posible» o νοῦς pasado al acto, la «nobleza»; o en términos hindúes: el principio luminoso Shiva) se estableciese una nueva jerarquía entre los distintos poderes del ser humano. En el *Convite*, aunque predomine una interpretación más alegórico-sapiencial que anagógica e iniciática (Dante dice explícitamente que se detiene en la primera), se dice que la «milagrosa mujer de virtud» despierta el «recto apetito», el que «deshace y destruye a su contrario»; de ella emana un fuego «que rompe los vicios innatos, o sea connaturales», y que tiene «el poder de renovar la naturaleza en aquellos que la miran, que es cosa milagrosa» [59]. La «salud» conseguida a través del despertar y esa nueva situación interior de las potencias del ser asegura la participación en la inmortalidad iniciática. Ya hemos mencionado la etimología convenida de la que se sirve un exponente provenzal de esta misma corriente, Jacques de Baisieux, para identificar el amor al «sin muerte», a la destrucción de la muerte, por lo cual habla de los amantes como de «aquellos que mueren» y que vivirán «en otro siglo de gozo y de gloria» [60]. En todo caso, en los Fieles de Amor está muy bien asentada la concepción de que la mujer a la que uno se ha unido es el principio posible de una vida superior, de modo que cuando ella se aleja se proyecta nuevamente la sombra de la muerte [61]. Cecco d'Ascoli dice precisamente: «Soy en el tercer cielo transformado – en esta Mujer, y ya no sé quién fui. – Por lo cual me siento cada vez más bienaventurado. – De ella tomó forma mi intelecto, – mostrándome salud los ojos suyos, – y viendo la virtud en su presencia. – Yo, pues, soy ella: *y si de mí se aleja – de muerte entonces sentiré la sombra*» [62].

58. *Vida Nueva*, II, 4. [* «He aquí un Dios más fuerte que yo, que viene a dominarme» (N. del T.)]
59. *Convite*, III, 2, 8.
60. En A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, *cit.*, v. I, p. 63.
61. Dante: «Esa mujer que espiritualmente se había hecho con mi alma una sola cosa» (*Convite*, III, 2); el abandono por parte de la mujer es llamado el apartarse de su «salud» (*Vida Nueva*, XXXII, 6).
62. *Apud* M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Roma, 1955, p. 195.

Para terminar con el tema de los Fieles de Amor, tocaremos dos últimos puntos. El primero se refiere al simbolismo numérico. Es conocido el papel que el número tres, con sus múltiplos, tiene tanto en la obra principal de Dante como en la *Vida Nueva*. En ésta es especialmente la primera potencia o cuadrado del tres, o sea el nueve, la que destaca. En el primer encuentro, la mujer tiene nueve años (lo cual, dados los efectos traumáticos producidos por su visión, ya debería hacer excluir la interpretación realista de Beatriz como una niña de esa edad). A la hora nona se produce el saludo, lo mismo que una de las visiones más significativas que narra el poeta. El nombre de su mujer, dice Dante, «no resistía estar en otro número que el nueve». El número nueve aparece de nuevo como duración de una dolorosa enfermedad de Dante [63]. Como explicación, Dante se limita a decir que «el número tres es la raíz del nueve, pero que, sin ningún otro número, por sí mismo [o sea multiplicado por sí mismo] da nueve». En cuanto al tres, cuando se refiere a la Trinidad cristiana, lo llama el «hacedor por sí mismo de los milagros» y termina diciendo: «Esta mujer fue acompañada por este número del nueve, a dar a entender que ella era un nueve, o sea un milagro, cuya raíz, o sea del milagro, es solamente la maravillosa Trinidad» [64]. Esto, en el fondo, es hablar con medias verdades, mientras que en los ambientes a los que pertenecía Dante sin duda debía de conocerse un aspecto más preciso y universal del simbolismo del tres y de sus potencias. Ya hemos recordado que el tres es el número del *yang*, y que también significaba lo que nace de la unión del Uno con el número femenino, el Dos, para reconducir, más allá de éste, a la unidad [65]. En el antiguo Egipto, el tres era el número del rayo, pero también el de la fuerza vital y del entevida invisible encerrado en el cuerpo, el *kha*. Por lo demás, también se asociaba con el *yang* el nueve y finalmente el ochenta y uno, hasta el punto de que este último número tiene un aspecto curioso, del que ya hablaremos, incluso en un detalle de las técnicas sexuales taoístas. El significado del nueve es que es la primera potencia del tres; el del ochenta y uno, que es su potencia perfecta (3^3). Este último número lleva en cierto modo más allá de la experiencia misma de la «mujer del milagro»; y no carece de significado el hecho de que el propio Dante, en el *Convite* (IV, 24), hable de él como la «edad» de una vida perfecta y acabada; recuerda que esa fue la edad de Platón y llega a decir que Cristo hubiera alcanzado esa edad si no lo hubiesen matado. Pero esta edad simbólica aparece también en otras tradiciones: es la misma edad, entre otros, atribuida a Lao Tse. En conjunto, se trata de ciclos de realización del Uno

63. *Vida Nueva*, II, 1; III, 1; VI, 2; XII, 9; XXIII, 1.

64. *Ibíd.*, XXIX, 3.

65. Dorn *(Clavis philosophiae chemisticae*, in *Theatrum chemicum*, vol. I, p. 214-215), refiriéndose también a Trithemius, dice que el Uno reexpele el Binario (el Dos), el cual, en conexión con la materia, ha llevado a separarse de él, y «el Ternario [el Tres] será reducible a la simplicidad del Uno... ascensión que conocen bien aquellos en cuya mente está el Ternario; los cuales, rechazando el Binario, por adopción del Ternario son elevados a simplicidad de unidad».

que se encuentra a sí mismo a través de la Díada, el Dos, lo femenino, desarrollándose como acto, como potencia de sí mismo hasta ser idéntico a esta misma potencia suya y establecerse en la «nobleza». Ahora bien, Dante, que hace morir a Beatriz el día 9 del mes de junio, señala por lo demás que en Siria el mes de junio es el noveno, y añade por último que esa muerte se produjo «cuando el perfecto número nueve estaba cumplido», o sea en el año 81 del siglo XIII.

El segundo punto del que queríamos hablar se refiere precisamente a la muerte de la mujer, de Beatriz. Ya Perez, y luego Valli [66], pusieron esta muerte en relación con la de la Raquel bíblica, recordando que, para Agustín y Ricardo de San Víctor, la muerte de Raquel era símbolo del éxtasis, del *excessus mentis*. Valli cree que también en la *Vida Nueva* la muerte de la mujer es «una representación del trascender de la mente más allá de sí misma en el acto de la contemplación pura: mística representación de la mente que se pierde en Dios» [67]. Pero esta interpretación nos parece poco adecuada; no sólo está orientada al plano simplemente místico, plano que no es el de los Fieles de Amor, sino que, a nuestro entender, invierte sin más la situación de que se trata. Es cierto que la muerte de la mujer marca la fase final de la experiencia que se inicia con su «saludo», y a este respecto, en el capítulo XXVIII de la *Vida Nueva* se encuentran expresiones enigmáticas. Tras haber referido la muerte de Beatriz, Dante añade las misteriosas palabras: «*No me conviene a mí tratar de tal evento, porque al hablar de ello tendría que alabarme a mí mismo*»: como si el evento, la muerte de Beatriz, redundase en su propia gloria. La interpretación «mística» de Valli no encaja, porque si se hubiese tratado de la muerte de la mente (el «matar la mente», el *manas*, según la terminología yóguica hindú), se trataría simplemente de uno de los efectos de la mujer y de Amor en el amante, aparte de que la muerte, interpretada como naufragio místico, no se referiría entonces a la mujer, sino al Fiel de Amor, mientras que se dice lo contrario, que la que muere es la mujer, para gloria del Fiel de Amor. No nos parece demasiado arriesgada la idea opuesta, es decir, que el fin último de la experiencia lo representa superar la mujer en la reintegración completamente realizada. Es lo que en el hermetismo corresponde a la «Obra al Rojo» tras la «Obra al Blanco» (a la que precede la «Obra al Negro», la «muerte» o «disolución»), o sea una condición de virilidad restablecida más allá de la apertura estática; estado final, este, para el que también en el hermetismo se hablaba a veces de un matar a aquel de quien se había recibido la muerte pero también la «generación» (regeneración). Y, como hemos visto, además del nueve, Dante también hace intervenir para la muerte de la mujer el ochenta y uno.

A tal interpretación conduce también un punto que nos parece que nunca se ha puesto suficientemente de relieve, que es que mientras que en el misticismo cristiano el alma hace de hembra como «prometida» del esposo celestial, en toda esta literatu-

66. *Il linguaggio segreto, cit.*, p. 94-99; F. Perez, *La Beatrice svelata*, Palermo, 2ª ed., 1898.
67. *Il linguaggio segreto, cit.*, p. 100.

ra, pero también en las variedades del simbolismo de la mujer anteriormente recordadas de las leyendas y los mitos, suelen invertirse los papeles porque es el sujeto de la experiencia el que tiene la cualidad masculina [68]. Y no cabía esperar otra cosa si los Fieles de Amor eran una organización iniciática y no mística. Un último detalle que no carece de significado: con una aparente anomalía, Guido Cavalcanti, que ya hemos dicho que debía de ser uno de los jefes de aquella organización, afirma que Amor deriva y se establece, no en el cielo de Venus, sino en el de Marte: «el cual de Marte viene y en él mora»; y Dante, tácitamente, parece que participe de ese enfoque. Este es un punto cuyo valor signalético no escapará a nadie.

Nos hemos extendido un poco con los Fieles de Amor porque en ellos se establece en cierto modo una concordancia entre algunos de los principales motivos que hemos puesto de relieve a lo largo de este estudio, incluso en el campo del *eros* profano. En este último terreno, un Knut Hamsun ha podido hablar, refiriéndose al amor, de «un poder de aniquilar al hombre y elevarlo luego otra vez y marcarlo con su hierro candente». Stendhal refiere lo siguiente, para un caso real del denominado *coup de foudre* [el flechazo]: «una fuente superior que me inspira terror me ha arrancado de mí misma y de la razón». Al sentir el aliento de Lotte, dice Werther: «Creo que me precipito como fulminado por el rayo». Hay que considerar que, entre los Fieles de Amor, este tipo de experiencias percibidas a través de la mujer se desarrollasen e integrasen, fuera de todo cuanto es literatura e hipérbole. En sus composiciones, el mismo tema es preciso y recurrente, igual que son recurrentes, y aparecen bien claros, otros temas que esporádicamente hemos señalado al estudiar los fenómenos de trascendencia del amor profano: *raptus* y muerte, significado profundo del corazón, trauma en el corazón considerado lugar oculto (la «secretísima cámara del corazón» de Dante) y lugar que hay que purificar («el corazón gentil*») porque en él tendrá comienzo el fulgurante misterio del Tres por efecto de la mujer-milagro y del «Señor de nobleza».

En conclusión, puede decirse, pues, que en el caso de los Fieles de Amor hay que rechazar tanto las interpretaciones estéticas y realistas que quieren referirlo todo a mujeres reales y a experiencias de simple amor humano traspuestas, sublimadas e hiperbolizadas por el poeta, como las interpretaciones puramente simbólicas que hacen entrar en juego meras abstracciones sapienciales o incluso personificaciones de una Gnosis (la «Sapiencia Santa») como poder iluminante, pero sin ninguna relación efectiva con la fuerza de la feminidad. El segundo ha sido el punto de vista seguido

68. Hay que señalar que en el sufismo suele encontrarse la misma relación: la divinidad es vista como mujer, como «Prometida» o «Amada», en vez de como «esposo celestial» del alma. Así ocurre, por ejemplo, en Attar, Ibn al Farid, Jalal-ud-din Rumi, etc.

* En todas las citas de Dante y los Fieles de Amor, el adjetivo «gentil», generalmente aplicado al corazón y a la mujer, tiene el sentido de «noble», «de sentimientos elevados», «cortés», «educado», «dotado de encanto y de belleza» [N. del T.].

no sólo por Valli, sino también por Guénon y Reghini; si bien puede resultar aceptable en el caso de ambientes místicos de derivación más o menos neoplatónica (incluido G. Bruno), y también en el caso de la poesía árabopersa florecida entre los siglos IX y XIV, creemos que este punto de vista resulta en cambio incompleto en el caso de los Fieles de Amor. Si nos referimos a éstos, hay que superar la alternativa, y hay que considerar como fondo esencial la posibilidad de evocaciones y contactos con fines iniciáticos con el principio oculto de la feminidad en una región liminal, inmaterial, más allá de la cual ya sólo están las formas de la magia sexual en sentido propio como desarrollo extremo de las posibilidades del *eros* en un plano no profano. Este es el ámbito del que vamos a tratar tras haber mencionado la tercera de las soluciones enumeradas al comienzo, la de las transmutaciones ascéticas y yóguicas de la fuerza del sexo.

Aparte de esto, en el conjunto de todo cuanto es evocación y participación pueden distinguirse dos vías que corresponden a los dos tipos femeninos fundamentales: Deméter y Durgâ. La primera vía se basa en el principio femenino-materno considerado fuente de lo sagrado, y conduce a una inmortalidad, una paz y una luz casi en la misma línea de lo que en el propio ámbito profano y humano puede recibir quien se refugia en la mujer materna; en este contexto, el pitagorismo pudo reconocerle a la mujer una particular sacralidad y pudo hablarse incluso de la madre iniciadora τῆ μητρί τελουη; la orientación de esa corriente, que damos aquí a modo de ejemplo, resulta clara del hecho de que la casa de Pitágoras, tras morir éste, fue transformada en santuario de Deméter. La propia figura de la mujer se potencia en la mitología en la forma de la Virgen celestial y de la Madre divina mediadora. La otra vía, en cambio, pasa por Durgâ, la feminidad afrodisiaca abismal, y puede ser tanto vía de perdición como vía de superación de la Madre dentro de lo que hemos llamado Misterios Mayores en sentido propio.

Apéndices al Capítulo quinto

49. *Sobre el significado del aquelarre y de las «misas negras»*

Como apéndice a lo que hemos expuesto en cuanto a evocaciones suprasensibles de base erótica, podemos hablar brevemente del contenido de las experiencias del aquelarre y de las denominadas misas negras.

Por lo general, la demonología de siglos pasados es un terreno interesante que todavía no se ha estudiado desde un punto de vista adecuado. Ese punto de vista no es el de aquellos que todo lo atribuyen teológicamente al satanismo, como ocurriera ya en el caso de los juicios de la Inquisición, ni el de quienes quisieran reducirlo todo a pura superstición, o bien a hechos propios de la psicopatología y del histerismo. Los defensores del segundo punto de vista –psiquiatras y psicoanalistas– han tratado recientemente de liquidar toda interpretación teológica y sobrenaturalista basándose en argumentos experimentales, señalando casos en los que simples tratamientos psicoterapéuticos han hecho desaparecer algunos fenómenos anteriormente atribuidos a influencias y contactos demoníacos. Con ello se confirma la superficialidad propia de todo cuanto hoy se ha dado en llamar «científico» o «positivo». No se piensa en la posibilidad de que algunos individuos presenten, efectivamente, trastornos psíquicos reales y taras de constitución, pero que todo ello constituya simplemente un condicionante o causa ocasional para que se produzcan y se pongan en marcha hechos de orden suprasensible. Y allí donde sea este el caso, es evidente que si de un modo u otro se llega a «curar» al individuo, desaparecerá la base, la posibilidad material, de aquellas manifestaciones, las cuales cesarán, pero sin que ello diga nada sobre su verdadera naturaleza y sobre la existencia de una dimensión más profunda de los fe-

nómenos observados. Esto, prescindiendo de otros casos que, por pertenecer al pasado, ya no pueden ser objeto de un examen adecuado, pero que sin embargo se hacen entrar sin más en la lista de los que sirven de pretexto a la simplista interpretación psicopatológica de que hablamos.

Por lo que se refiere al aquelarre, aunque dejemos un buen margen a todo cuanto pueda atribuirse a supersticiones y sugestiones (sugestión espontánea, o creada en los acusados durante los procesos), resultan comprobados algunos hechos de *experiencia* interna que tienen una estructura suficientemente constante y típica. Para *propiciar* estas experiencias en determinados individuos, predispuestos o no, se usaban sustancias que tenían efectos análogos a los de los filtros. Por el lado material, encontramos tanto polvos afrodisíacos como sustancias narcóticas y estupefacientes. Los textos de la época mencionan la belladona, el opio, el acónito, el trébol de cuatro hojas, el beleño, las hojas de álamo, ciertas especies de amapola, etc., además de grasas animales especiales para mezclarlos y hacer con ellos un ungüento que intoxicaba por absorción cutánea y provocaba un doble efecto: por un lado, un sueño profundo con liberación de la fuerza plástica de la imaginación, con producción de imágenes, sueños lúcidos y visiones; por otra, el despertar de la fuerza elemental del sexo y su activación en ese plano extático-visionario e imaginativo. Los autores, sin embargo, mencionan una especie de consagración ritual de las sustancias empleadas; se dice, por ejemplo: «*N'oubliant en ceste composition l'invocation particulière de leurs démons, et cérémonies magiques instituées par iceux*» [69]. Con esto se aludía evidentemente a una operación secreta que buscaba dar una particular «dirección y eficacia» a la acción de las drogas de que hablamos. Es claro que este factor, en el citado contexto, debía tener una importancia fundamental. El que le reconozcamos o no alguna realidad depende de en qué medida pensemos, por ejemplo, que los sacramentos se reducen o no a simples ceremonias simbólicas. Probablemente a este factor se debe la diferencia entre la acción genérica y desordenada que todavía hoy pueden ejercer los estupefacientes y los afrodisíacos en cualquiera que los tome, y la acción específica, vinculada a fenómenos de evocación, que provocaba las experiencias del aquelarre. Y un factor todavía más esencial es que además había que presuponer algo como una «tradición»: un fondo fijo de imágenes transportado por una corriente psíquica colectiva, en la que se insertaba el sujeto en el acto mismo de agregarse a los grupos que se entregaban a tales prácticas: de ahí una notable concordancia de las experiencias fundamentales.

Ya Johannes Vierus, en su *Daemonomania*, había sostenido contra Bodin la tesis de que estas experiencias, pese a tener por base una influencia sobrenatural (el «de-

69. *Cf.* J. de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, 1615; *Les ruses et tromperies du diable descouvertes, sur ce qu'il prétend avoir envers les corps et les âmes des sorciers, ensamble la composition de leurs onguens*, Paris, 1611 (*apud* S. de Guaita, *op. cit.*, vol. II, p. 172-174), que son las obras que contienen las principales informaciones sobre los ungüentos mágicos.

monio»), se producían en un estado de sueño o trance, y el cuerpo se quedaba inmóvil allí donde se encontraba cuando el sujeto creía ir físicamente al aquelarre. Görres recogió ciertos experimentos realizados a partir del siglo XIV por un benedictino (otros los repitieron luego, entre ellos el propio Gassendi) con personas que, tras haber llevado a cabo todos los preparativos rituales para ir al aquelarre, fueron atados a su cama y sometidos a observación. Generalmente caían en un sueño profundo, letárgico o cataléptico, hasta el punto de que ni quemaduras ni punzadas conseguían despertarlos. De todos modos, un dato constante en las noticias que nos han llegado es que «para ir al aquelarre» es preciso, tras haberse untado y haber pronunciado determinadas fórmulas, dormirse. Así, la interpretación más simple sería que se trataba de orgías de la fantasía erótica vividas en el estado de sueño. Pero quien sabe que este estado implica un cambio de nivel de la conciencia, el paso virtual de la conciencia al plano denominado «sutil» en la enseñanza tradicional hindú, puede pensar en algo más que una fantasmagoría subjetiva que no difería de un sueño cualquiera. Por otra parte, el autor antes citado, De Nynauld, al hablar de las distintas especies de ungüentos según sea su acción, distingue algunos que se supone que provocaban «*un transport qui ne se fait pas simplement par illusion estant endormy profondément*», o sea que tenían por efecto, si no una verdadera dislocación en sentido propio, sí al menos una bilocación: es decir, un «ir al aquelarre» distinto de una simple y solitaria alucinación subjetiva. Esta última posibilidad puede tenerse en cuenta en la misma medida en que se admita por principio que los fenómenos de bilocación pueden ser reales en ciertos casos; como se sabe, son fenómenos mencionados incluso en las vidas de varios santos cristianos [70]. Con todo, hay que señalar que en las pruebas de las que acabamos de hablar se constataron como mínimo casos de desdoblamiento, en el sentido de que el que yacía inmóvil e inanimado sobre la cama por efecto de las drogas, podía describir a veces con exactitud lo que sucedía en los alrededores (Görres). De modo que no hay que excluir del todo la posibilidad de experiencias que, aunque sin dejar de ser esencialmente «psíquicas», no hayan tenido el carácter de irrealidad de los sueños comunes y las alucinaciones de los esquizofrénicos, sino que hayan presentado una dimensión objetiva *sui generis*.

No hay que excluir, por otra parte, que en la Edad Media tuviesen continuación residuos de ritos muy antiguos, extáticos, que culminaban en el acto sexual como sacramento con muchas de las características atribuidas a los aquelarres. Así, también figuraba en ellos una divinidad cornuda, llamada Cernunnos; un altar a él dedicado fue descubierto bajo los cimientos del templo de la Gran Diosa cristiana, Notre-Dame

70. Por ejemplo, se cuenta que el asceta tibetano Milarepa tenía el poder de proyectar su cuerpo sutil para ir a presidir, como maestro yogui, reuniones de seres invisibles en lugares santos: lo cual es parte de una práctica general denominada *phowa* (*cf. Vie de Milarepa*, ed. del Lama Kazi Dawa Samdup, Paris, 1955, p. 68).

de París [71]. Y fuese cual fuese el plano en el que se desenvolviese la experiencia, hay que señalar que hubo confesiones espontáneas, sin tortura, de participantes en la ceremonia, real o vivida en trance lúcido, los cuales morían sin temor ni remordimientos, convencidos de que tenían asegurada la vida inmortal. Mujeres jóvenes afirmaron haber ido al rito porque les había raptado el corazón y la voluntad el dios, que éste era la «suprema religión», que el aquelarre era el verdadero paraíso donador de placeres extáticos tan grandes que no podían describirse; que perdían el peso del cuerpo y adquirían un cuerpo nuevo, como «el de los ángeles»; estaban orgullosas de sus experiencias y afrontaban la muerte con la misma firmeza tranquila de los primeros cristianos [72].

Pero, en general, por lo que se refiere al *contenido* de las experiencias del aquelarre propiamente dicho, se trata esencialmente de turbias evocaciones de arquetipos y de situaciones rituales que precisamente remiten a los cultos orgiásticos antiguos. Si se quiere, los podemos referir al subconsciente colectivo considerado receptáculo de imágenes ya vividas y capaces de reactualizarse, de revitalizarse en el plano sutil, pero mezcladas con todo tipo de escorias del subconsciente individual, y ello porque hay que tener presente que, en su mayoría, los sujetos de tales experiencias pertenecían al pueblo más llano y no tenían ni una preparación ni una tradición regular que pudiesen compararse con las de los Misterios antiguos. Aquí, además, hay que tener en cuenta el hecho de una distorsión o degradación específica debida a la presencia de una tradición distinta como la cristiana, que por añadidura daba un carácter pecaminoso a todo cuanto era sexo. En tales circunstancias, en un régimen de evocaciones confusas y desordenadas, bien pueden producirse formas «antinomistas», «diabólicas», en las manifestaciones. A menudo, el demonismo no atañe más que al particular modo distorsionado de presentar los motivos y figuras de un culto anterior en el marco de otro culto que ha sustituido al primero; de ello se encuentran numerosos ejemplos en la historia de las religiones. En el mecanismo de la subconsciencia, cuando se revitalizan residuos psíquicos de este tipo, es facilísimo que automáticamente se apoyen en imágenes antagónicas, demónicas e incluso satánicas [73]. Por eso hay que considerar que, en el caso de experiencias como la del aquelarre, quien pasaba por ellas apenas se daba cuenta de su contenido real y que ese contenido lo vivía sólo indirectamente, a través de la fantasmagoría del aquelarre, hasta el punto de proporcionar de buena fe confesiones incluso conformes con el escenario diabólico ya confeccionado por los inquisidores.

Por último, hablemos brevemente del elemento animal que aparece en esas fantasmagorías. Aquí hay que tener presentes los posibles efectos de un movimiento su-

71. *Cf.* M. Murray, *The God of the Witches*, Sampon Low, 1933.

72. *Cf.* G. Rattray Taylor, *Sex in History*, tr. it., Milano, 1957, p. 117 ss, 298.

73. Para algunas consideraciones sobre la génesis del satanismo en general, *cf.* J. Evola, *Eros e Magia*, Milano, 1969 [De hecho, esta obra no llegó a publicarse (N. del Ed.)].

perficial de las capas más profundas, prepersonales, del ser, en las que también se encuentran latentes potencialidades y composibilidades animales excluidas del proceso evolutivo que ha nucleado la figura humana típica. También estas potencialidades, que tienen un papel importante en el totemismo de los pueblos primitivos, pueden activarse e implicarse en el proceso evocatorio hasta el punto de producir por proyección (casi como «signatura» suya) imágenes humano-animales o deformaciones animalescas de la figura humana, generalmente correspondientes a lo que de más degradado e informe (como antiforma) se despierta en el proceso total. Pero, en todos los demás aspectos, este proceso puede considerarse análogo al desencadenamiento dionisíaco y a los antiguos ritos de iniciación erótico-orgiástica.

De Guaita, a partir de informaciones proporcionadas por autores que en los siglos pasados se ocuparon de este tema –Buguet, N. Remigius, Bodin, Del Río, Binsfeldius, Dom Calmet, etc. [74]– reconstruyó efectivamente en los siguientes términos la estructuración predominante de las experiencias del aquelarre. En la reunión diabólica aparecía la «reina del aquelarre», que era una joven desnuda, frecuentemente una virgen, de particular belleza, montada en un carnero negro (Pierre de Lance: «*Toutes celles que nous avons vues qualifiées du tiltre de Roynes estoient douces, de quelque beauté plus singulières que les aultres*»). La virgen era iniciada por el oficiante con sucesivos sacramentos, era untada y luego violada por él sobre un altar, lo cual, según un testimonio, le hacía vivir «un maravilloso y horrible tormento». Seguía una orgía general, donde el modo antagonístico de manifestarse un *eros* elemental, es decir, en estado libre y desligado de toda forma, a menudo se dramatizaba en relaciones adúlteras, incestuosas o contra natura, aparte de la experiencia de una posesión carnal polimorfa simultánea vivida por la nueva sacerdotisa. Sobre su cuerpo tendido, como sobre un altar palpitante, el rey del aquelarre, con apariencia humana unas veces y semihumana otras, oficiaba ofreciendo trigo al «Espíritu de la Tierra», principio de toda fecundidad, soltando a veces incluso pájaros como rito simbólico de una liberación para los participantes en la reunión (evocación del «demonio de la libertad»; pero un nombre de Dioniso en Roma era *Liber*). A veces se amasaba un pan para proceder a una *confarreatio*, o sea una comunión por medio de la consumición de partes que se distribuían a los asistentes. Se afirma que finalmente la reina del aquelarre se levantaba y, como víctima triunfante, gritaba fórmulas como esta: «Rayo de Dios, fulmínanos si te atreves» (en un rito análogo de fondo sexual documentado hasta el siglo XII en Eslavonia, parece que la fórmula era: «Regocijémonos hoy, porque Cristo ha sido vencido») [75]. Un elemento a su manera objetivo lo constituye el hecho de que quien participaba en tal iniciación orgiástica se supone que recibía la revelación de secretos y procedimientos como la composición de filtros, venenos o

74. S. de Guaita, *Le temple de Satan*, *cit.*, vol. I, p. 154 ss. La bibliografía de los textos que emplea este autor para lo que sigue se encuentra en las pp. 156-157.

75. *Cf.* G. R. Taylor, *op. cit.*, pp. 298-299.

elixires. La posesión de tales dones parece estar suficientemente comprobada [76]. Según las crónicas de algunos procesos, en el aquelarre solía ser Diana la evocada (hasta el siglo XVI, *ire ad Ludum Dianae* era sinónimo de ir al aquelarre); y junto con ella, Lucifer, evidentemente transposición «invertida» del dios masculino luminoso [77]. Es bien conocido que en la zona germánica una figura central era Vrowe Holda, de rasgos ambivalentes, dulces y terribles, de dispensadora de gracias y destructora, que ya hemos considerado en el arquetipo femenino; mientras que el monte de la reunión y de la noche de Walburga se confundía con aquel que Venus había tomado por morada, monte que conforme a las perspectivas cristianas, se transformaba en lugar demónico y de pecado. En el caso de ritos reales no carece de significado que a menudo se celebrasen junto a ruinas de templos paganos y de edificios antiguos (por ejemplo la cima del Puy-de-Dôme, en Auvernia, donde se encuentran los restos de un templo de Hermes), de dólmenes y otros monumentos megalíticos. A menudo se ha hecho notar que, en el escenario fantasmagórico del aquelarre, con la figura del macho cabrío regresa el *hircus sacer*, el animal simbólico sagrado que los griegos identificaban una veces con Pan y otras con el propio Dioniso, por el cual, en el sentido de una hierogamia, se hacían poseer mujeres jóvenes en uno de los cultos de la antigüedad egipcia; mientras que la mujer desnuda adorada como diosa viviente es una variante de un antiguo tema mediterráneo, y ya hemos recordado que, por ejemplo en la zona egea, el culto de la diosa se confundía con el de su sacerdotisa, y también hemos hablado de residuos análogos que subsisten en las ceremonias orgiásticas secretas de ciertas sectas eslavas. Aunque tal vez fuese tendenciosamente, estructuras rituales parecidas a las del aquelarre se atribuían ya a los gnósticos; así se pretende que Marcos el gnóstico desfloraba a jóvenes excitadas a las que hacía subir desnudas al altar, consagrándolas de este modo y convirtiéndolas en profetisas. Si eso correspondió a la verdad, se trataba evidentemente de la técnica de iniciación sexual de la que ya hemos hablado respecto del factor específico de la desfloración. Además, por lo que se refiere a la antigüedad, Plinio [78] habla de aquelarres nocturnos en el monte Atlante: danzas desenfrenadas y desencadenamiento orgiástico de las fuerzas elementales del hombre con la presencia o la manifestación de antiguas divinidades de la naturaleza. Como fondo del aquelarre, pues, hay que pensar en una reactivación de estas estructuras rituales basadas en una oscura liberación de energías en el plano sutil: plano este en el que efectivamente pueden actuar fuerzas arquetípicas y producirse formas de éxtasis raramente alcanzables en el campo de la con-

76. También entre los primitivos se encuentran tradiciones sobre poderes transmitidos a mujeres a partir de su unión con entidades no humanas; *cf.*, por ejemplo, B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, London, 1929, p. 40. También cabe recordar el poder taumatúrgico atribuido a las orgías cultuales; en referencia a esto, cuando en el siglo III a. de C. los romanos conquistaron Sicilia, consagraron dos templos a Venus Ericina, a quien iban dirigidos tales ritos.

77. Collum, in *Eranos Jahrbuch*, 1938, p. 257 ss. (*apud* J. Przyluski, *op. cit.*, p. 167).

78. *Naturalis Historia*, V, 1.

ciencia normal de vigilia. Por lo demás, veremos suficientemente confirmada la idea de que, en el propio caso de ritos llevados a cabo con personas humanas reales, con actos materiales y con accesorios físicos, si éstos han de tener alguna eficacia, la condición es que la conciencia se desplace precisamente al plano sutil.

Ya hemos aludido a las causas técnicas de la «diabolización» de la experiencia y también al papel que en ella puede haber tenido un factor específico que es la represión y la condena teológica que de la sexualidad hace el cristianismo. Pero, por principio, hay que considerar también la posibilidad de un uso *instrumental* consciente de todo lo que tiene carácter de substrato demónico e informe frenado por las formas de una determinada religión: uso encaminado al fin de una superación particular de estas formas y de una potencial participación en lo incondicionado. Podríamos decir, tal vez más claramente, que como en tales casos la forma se presenta como limitación, lo que está *por debajo* de la forma es peligrosamente movilizado como medio contra la forma para alcanzar lo que está *por encima* de la forma (a ésta, especialmente en las religiones teístas, corresponden figuras divinas particulares, dogmas, preceptos positivos, prohibiciones, etc.). En casos anómalos, cuando pese a todo se permanece en la corriente psíquica de la correspondiente tradición, tal técnica puede efectivamente presentar exteriormente rasgos de contrarreligión, de religión invertida, de «satanismo».

En este contexto puede señalarse un detalle. En la descripción del aquelarre, se dice que un beso obsceno, el *osculum sub cauda* que se supone que los participantes tenían que dar al dios del rito, a la imagen o a quien lo representase como oficiante, era un crisma de su fe «satánica». Pero en algunos testimonios se afirmaba claramente que no se requería ningún rito parecido. Con todo, puede tratarse de una versión increíble y obscenamente distorsionada de algo completamente distinto. El propio De Lancre explica que de lo que efectivamente se trataba podía referirse a una segunda cara, negra, que el ídolo o el oficiante tenían detrás, posiblemente como una máscara sujetada a la nuca como si fuese una cabeza de Jano [79]. El simbolismo de esto es bastante transparente: si la cara anterior clara representaba al Dios «externo» y manifestado, la cara posterior, negra, representaba la divinidad abismal, aformal y superior a la forma, a él subordinada: divinidad a la que en los Misterios egipcios se refería la fórmula del último secreto: «Osiris es un dios negro», y sobre la cual, por lo demás, se encuentran alusiones bastante precisas incluso en la primera patrística griega cristiana, influida por la misteriosofía y el platonismo; por ejemplo en Dionisio Areopagita. Así, distorsionada en un rito brujeril y obsceno, podía tratarse de una profesión de fe o «adoración» que tuviese por objeto precisamente la divinidad aformal en el marco del mencionado uso de lo que es inferior a la forma para alcanzar lo que es superior a la forma: el «dios negro», el *Deus Ignotus*. Pero resulta difícil decir en qué medida se trataba precisamente de

79. P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais Anges et Démons*, Paris, 1613, p. 119 ss.

esto en el caso de algunas ceremonias y de algunos cultos oscuros, entre los que podríamos incluir las propias misas negras.

Sobre estas últimas, si bien son escasas y espurias las informaciones de que disponemos en torno a casos en que se hayan celebrado efectivamente, también está suficientemente demostrada la técnica de una inversión «diabólica» del ritual católico. De la forma puramente blasfema, grotesca y sacrílega propia de descripciones como la de la novela de Huysmans [80], podemos prescindir aquí. Lo poco que se sabe concierne a operaciones con fines que, más que extáticos, son de baja magia: como en el caso de la misa negra que dicen que hizo celebrar Catalina de Médici. De todos modos, en la estructura de la ceremonia volvemos a encontrar la misma de los ritos antiguos del Misterio afrodítico, y en parte se opera aquí en el plano de la realidad lo que en el aquelarre se vivía en la fantasmagoría. El centro del rito, de hecho, lo constituía una mujer desnuda tendida sobre el altar y que hacía a su vez de altar. La posición a veces indicada –con las piernas separadas de modo que mostrase el sexo, el *os sacrum*, la «boca sagrada», según la expresión de un texto hermético– es la misma de las representaciones de algunas antiguas divinidades femeninas mediterráneas. Aparte de la celebración invertida de la misa, parece que el rito implicaba los mismos desarrollos que describíamos hace poco al hablar del aquelarre. El detalle más nefando, o sea el posible sacrificio de un niño en el altar, además de la idea de una imitación invertida y demoníaca del rito sacrificial eucarístico de la misa, como tema nos remite a los sacrificios con derramamiento de sangre en los que en algunas formas de culto antiguo se complacía la Diosa, mientras que, por otro lado, podía tratarse de una técnica mágica encaminada a proporcionar un cuerpo para su presencia real en un lugar determinado. No sólo en relación con este punto particular, sino también en general, es importante el detalle siguiente: se consideraba absolutamente necesario que el rito total lo celebrase un sacerdote regularmente ordenado. De hecho, según la doctrina católica, aparte de quien pueda pretender haber sido consagrado directamente por el Señor, sólo el sacerdote puede obrar el misterio de la transubstanciación de las especies, conforme a un poder objetivo que es cierto que se le puede prohibir ejercer por interdicción, pero que, debido al *character indelebilis* establecido por la ordenación, no puede ser destruido ni revocado. Ahora bien, los ritos mencionados sólo pueden tener alguna eficacia en el supuesto de que el oficiante disponga de un poder semejante de transubstanciación, de un poder capaz de evocar y activar presencias reales en las especies sensibles, no sólo en cosas inanimadas (como en la hostia eucarística), sino también en seres humanos. Un «misterio» de este tipo debía producirse, o se suponía que se producía, en la persona misma de la mujer desnuda tendida sobre el altar, hasta el punto de provocar en ella una encarnación mágica momentánea del arquetipo, del poder de la mujer trascendente, de la diosa. Si se evocaba esta fuerza suprasensible, era concebible también un uso operativo de ella. No queda más que considerar que el

80. En *Là-bas*, de 1891 (N. del Ed.).

empleo de la técnica de la contrarreligión, con la activación de todo cuanto de informe y de «inferior» es frenado por una tradición histórica, implica un riesgo extremo, y presupone, pues, en los oficiantes, una cualificación específica y excepcional para que el conjunto no derive en un «satanismo» en el sentido propio, inferior y únicamente tenebroso del término. El peligro es menor allí donde, por entrar en el marco de una tradición que no les sea antitética, los ritos análogos de magia sexual no recurren a la técnica de la inversión y no presentan el citado carácter antinómico, como en los casos de los que hablaremos dentro de poco.

Parece que la divinidad de las prácticas de magia negra de los siglos XVII y XVIII era predominantemente de sexo femenino. Se llamaba Astaroth, nombre que tiene la misma raíz que Astarté, Ashtoreth, Attar, Ash-tur-tu, etc., lo que permite suponer su relación con Astarté-Ishtar (en las lenguas semíticas *oth* –Astaroth– es la desinencia del plural), aunque el sexo de aquella divinidad era indeterminado [81]. A veces, las misas negras eran oficiadas por mujeres.

Como última consideración referente únicamente al aquelarre, señalaremos que, aunque se usen los mismos medios, este tipo de experiencias en el plano sutil, no reducidas a simples orgías oníricas de la fantasía erótica individual, sino que impliquen contactos y evocaciones reales, difícilmente pueden ser concebibles para el hombre moderno. El clima psíquico necesario ya no está presente, y un proceso por el que todo es cada vez más físico ha encerrado al individuo humano en sí mismo, en su simple subjetividad. Aparte de casos verdaderamente excepcionales, hoy el único plano de experiencias posibles más allá de los procesos psíquicos normales es tal que, como máximo, se les pueden aplicar interpretaciones banales del tipo de las de Jung o que entren en el campo de lo que ahora se denomina «psicodélico», en referencia a un uso profano y desordenado de algunas drogas.

50. *La doctrina del andrógino en el misticismo cristiano*

Ya habíamos visto en Escoto Erígena que la doctrina del andrógino había aparecido también en el marco de la teología cristiana. Sin conexión visible con Escoto, y partiendo en cambio sobre todo de Jacob Boehme, el mismo tema lo encontramos sin embargo en un grupo posterior y poco conocido de místicos y exegetas que, aunque se mantuvieron esencialmente en la órbita del cristianismo, igualmente trataron de presentar la diferenciación de los sexos como consecuencia de la caída del hombre primordial, creado inicialmente por Dios a su imagen, macho y hembra, o sea andrógino.

Hemos señalado que la exégesis cabalística ya había tratado de dar este sentido al mito bíblico; en particular, que León Hebreo había tratado explícitamente de homolo-

81. *Cf.* H.T. Rhodes, *The Satanic Mass*, London, 1958, X, II.

gar el mito bíblico con el *El Banquete* de Platón. Al desarrollar ideas análogas, aunque sin referirse a Platón y ateniéndose en cambio exclusivamente a la Biblia, los autores cristianos recién aludidos, comenzando por Boehme, se vieron constreñidos a especulaciones sofísticas y forzadas para dar cierta unidad a motivos heterogéneos que en el mito bíblico se encuentran visiblemente en estado de mezcla sincretista. En el Génesis, a diferencia de Platón, se habla primero del ser originario creado andrógino, y luego de la aparición de los sexos, no como efecto de un pecado, sino por obra de Jehová, que, al darse cuenta de un defecto de su anterior creación de los siete días y al encontrar que no era bueno que Adán estuviese solo, separa y forma de él a Eva. Finalmente, en tercer lugar, con los sexos existiendo ya, se habla del pecado de Adán, pecado al que no se puede dar –como hemos señalado– interpretación sexual, puesto que el precepto de multiplicarse y el dicho de que el hombre y la mujer formarán una sola carne vienen en el Génesis antes del relato de la desobediencia y la caída de Adán.

La teoría del andrógino, sin embargo, despertó en algunos místicos y autores cristianos una sugestión tan grande que pasaron por alto estas evidentes discrepancias objetivas y trataron de que cuadrase también en el marco bíblico. Jacob Boehme, de quien arranca esta corriente tardía, no sólo conocía la especulación hermética, sino que más bien había tomado del hermetismo alquímico parte de su propia terminología simbólica (así Boehme hizo del Azufre, el Mercurio, el Nitro, el Agua, el Fuego, la Sal, etc., los símbolos de potencias cósmico-espirituales). Por ello es probable que el tema del andrógino no lo sacase de la teología secreta hebraica de la Cabbala, sino precisamente del hermetismo, que ya lo poseía en la forma del Rebis, por una tradición independiente que procedía de ambientes mistéricos y gnósticos [82].

El enfoque boehmiano del mito bíblico es el siguiente. En el principio había sido creado el ser uno andrógino, que reunía en sí el principio masculino y el femenino (que Boehme llama también Tintura del Fuego y Tintura de la Luz). El sueño de Adán no fue el estado en el que Dios sumió a Adán cuando por propia iniciativa quiso extraer a Eva, sino que se concibe como el símbolo de una primera caída; para Boehme, se refiere al estado en el que se encontró Adán cuando, abusando de su libertad, se separó del mundo divino y se «imaginó» en el de la naturaleza, terrestrizándose y degradándose. Algunos continuadores de Boehme asociaron luego este sueño, ya con el vértigo que desciende sobre Adán al ver los animales acoplarse, ya a su deseo de imitarlos. La aparición de los sexos será una consecuencia de esta caída original. Pero también será un remedio divino, como si, al ver Dios el estado de privación y de deseo en el que ahora se encontraba el ser caído, le da la mujer, Eva, para evitar lo peor [83]. Ya había enseñado León Hebreo que el fin originario del hombre no

82. Los principales testimonios de los autores y místicos cristianos que han tratado de la teoría del andrógino están recogidos en E. Benz, *Der Mythus des Urmenschen,* München, 1955. De este libro extraeremos las citas que siguen.

83. *Cf.* E. Benz, *op. cit.,* p. 50-65.

era la procreación, sino la contemplación divina, la cual le hubiera asegurado la inmortalidad sin tener que procrear. Cuando el hombre, por efecto del pecado, se vuelve mortal, es cuando Dios lo dota del poder de reproducirse dándole a Eva por compañera para que, de un modo u otro, no perezca el género humano [84].

Volviendo a Boehme, la historia de la manzana y la serpiente (el verdadero pecado según el texto ortodoxo) no se refiere, pues, sino a una segunda caída, o segunda fase de la caída. El nacimiento de Eva lo presenta en estos términos el boehmiano J. J. Wirz: tras haber visto acoplarse los animales, Adán produce a Eva como imagen mágica primero (podríamos decir: como imagen febril proyectada de su propio deseo) a la que luego proporciona sustancia terrestre, interviniendo finalmente Dios para insuflarle también a ella un espíritu divino y darle un verdadero ser, para que luego los dos hagan uno [85].

En estas especulaciones se encuentra un desdoblamiento característico del principio femenino, en relación con la doctrina de la Sophia, de la Virgen divina. Así, el ser indiviso de los orígenes estaba interiormente unido, «en unión sagrada y oculta», con el «cuerpo luminoso de la virgen celestial Sophia»; unido a ella, podía comulgar con Dios y obrar todo milagro [86]. Gichtel habla de esta Sophia diciendo que es «luz del alma ígnea» en el ser originario; cuando la considera «el *Fiat* con el que Dios creó toda cosa» [87], o sea la «potencia» de Dios, nos la presenta casi como un equivalente de la Shakti hindú. También es asimilada al Árbol de la Vida y llamada Agua de Vida (M. Hahn); con lo cual reaparecen conexiones que ya habíamos señalado entre símbolos tradicionales de la feminidad [88]. Finalmente, Sophia también es concebida como «Sabiduría celestial». Boehme y Gichtel incluso describen la caída en los siguientes términos: lo mismo que Lucifer, el ser primigenio quiso dominar a la Virgen, que entonces se separó de él, de modo que en él quedó tan sólo el principio ígneo privado de luz, árido y sediento. Para otros (Gottfried Arnold), es el propio deseo carnal el que hizo perder al ser originario tal «esposa oculta» [89]. Con todo, también en el estado caído, en su amor por las mujeres, el hombre secretamente es siempre aquella Virgen lo que desea, de ella tiene hambre incluso cuando cree contentarse con el placer carnal y terreno. La «débil» mujer terrena es tan sólo un sucedáneo de ella, y la compleción del ser que parece prometer es ilusorio. Boehme hace de la barrera bíblica del Edén, que contiene el Árbol de la Vida, un símbolo de la imposibilidad de alcanzar el fin mediante la unión de los sexos terrenos: es como tocar un fruto

84. Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore, cit.*, p. 432 ss.

85. J.J. Wirz, *Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes,* Barmen, 1863, vol. I, p. 215-216 *(apud* E. Benz, *op. cit.*, p. 240-241).

86. *Cf.* E. Benz, *op. cit.*, p. 73 ss.

87. J.G. Gichtel, *Theosophia Practica,* Leyde, 1722, III, 2-4; VI, 29-31.

88. *Cf.* E. Benz, *op. cit.*, p. 200-202. Hahn (p. 202) escribe: «Si Adán hubiese poseído siempre espiritualmente, mágicamente, a su esposa, el Arbol de la Vida, en él y de él hubieran nacido frutos de vida».

89. *Cf.* E. Benz, *Der Mythus, cit.*, pp. 126, 127, 129.

que de pronto el jardinero arranca de la mano al hombre: precisamente porque el hombre cambia a Sophia por Eva, cambia la Virgen por la *matrix Veneris* que lo atrae con un falso deseo [90]. Wirz [91] dice que el fuego de la espada del ángel puesto a guardar el Edén es como el que debe destruir hasta las raíces el principio animal del deseo en aquellos que aspiran verdaderamente a la reintegración de la imagen divina. De aquí se pasa a la mariología; la María cristiana es aquella en quien se cumple no sólo el nacimiento del Hijo, sino también el renacimiento del alma.

Así, también en esta corriente, que trata de atenerse al mito bíblico hebraico avalado por el cristianismo, como clave del misterio de la atracción entre los sexos, está indicada la doctrina del andrógino. Franz von Baader pronuncia una palabra decisiva cuando dice que «sólo se alzará victoriosa sobre todos sus adversarios aquella teología que presente el pecado como una desintegración del hombre, y la redención y el renacimiento como su reintegración» [92]. Lo que pasa es que la doctrina de la Sophia ha conducido predominantemente al dualismo de un ascetismo puritano: quien quiere reunirse de nuevo con Sophia debe renunciar a Eva, a la mujer terrena. La una excluye a la otra. Confusamente, la Sophia se identifica a veces también con María, otras veces con el propio Cristo (que, como en Escoto, según estos autores había restablecido en sí la unidad de los dos sexos); ésta es deseada no sólo por el hombre, sino también por la mujer, como si fuese ella, Sophia, la que se incorporase al Uno. Así, todo lleva al plano del simple misticismo religioso, y no se puede decir si en algún caso tales especulaciones dieron lugar al menos al régimen de las evocaciones. Tal vez un caso fuese Gichtel (Gichtel es tal vez, de toda la corriente, el exponente más cercano al esoterismo; en él se encuentra, entre otras cosas, una doctrina de los centros secretos del cuerpo parecida a la del yoga y el tantra [93]), que escribió: «Dentro del cuerpo compuesto por los elementos, tenemos un cuerpo sidéreo que además es espiritual y que tiene hambre de Sophia y que lo atrae con esta hambre suya continua» [94]. Pero en general, en esta corriente no se encuentra nada que corresponda a un uso iniciático concreto del sexo. Como máximo, se llega a una justificación idealizante del matrimonio en lugar de su negación ascética.

Tal justificación se encuentra sobre todo en uno de los exponentes más tardíos de esa corriente, Franz von Baader, que escribe: «El fin del matrimonio como sacramento es la recíproca restauración de la imagen celestial o angélica en el hombre tal como debería ser, y propiamente como sería el que interiormente (espiritualmente) ya no fuese un animal macho, y lo mismo en la mujer tal como debería ser, es decir, no un animal hembra, porque sólo así habrán completado ambos en sí la idea de la

90. J. Boehme, *Vom den drei Prinzipien des göttlichen Wesens*, XIII, 40.
91. *Cf.* E. Benz, *Der Mythus, cit.*, p. 242.
92. F. von Baader, *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 306.
93. Gichtel, *cf. Introduzione alla Magia, cit.*, vol. II, p. 16 ss.
94. J.G. Gichtel, *Theosophia Practica*, V, 31.

humanidad» [95]. «Sólo de este modo –agrega Baader [96]– se puede comprender el elemento sacramental de tal unión [del matrimonio], porque sólo este fin suyo lleva más allá del tiempo al ser eternamente verdadero, mientras que lo que es simplemente terreno o temporal no puede, como tal, revestir el carácter de un sacramento, ni tiene necesidad de ello». Así, «el significado superior del amor sexual, que no hay que identificar con el instinto de reproducción, no es sino que debe ayudar, al hombre o a la mujer, a integrarse interiormente (en alma y espíritu) en la imagen humana completa, o sea en la imagen divina original» [97]. Esta imagen andrógina vuelta incorpórea tras la caída debería encarnarse, fijarse y estabilizarse en los dos amantes de modo que «los dos no se reproduzcan tan sólo en un tercer ser, en el hijo, pero ellos sigan siendo como son (no regenerados), sino que ambos renazcan interiormente como hijos de Dios» [98].

Pero, aparte de este esquema abstracto, Baader ni siquiera como teoría concibe una verdadera vía iniciática del sexo en sentido propio, pues también en él predomina el dualismo cristiano y un misticismo asexual. Así, por ejemplo, lo vemos enunciar la curiosa y un tanto cómica teoría según la cual el simple abrazo de los amantes, que implica exclusivamente la región pectoral, ha de contraponerse al acto sexual propiamente dicho «que, tomado en sí mismo, abstractamente, es tan poco un acto de unión y de amor (de esponsales) que más bien expresa lo opuesto, el máximo reforzamiento recíproco del egoísmo (del no amor) que no termina con una unión sino con una indiferencia, con la separación de los dos polos desespiritualizados, y propiamente con un recíproco perderse el uno dentro del otro (*wechselseitiges Ineindander-zu-Grunde-gehen*), y por ello también con el torpor hermano de la muerte: acto animal que sólo se exorciza mediante el abrazarse, o sea mediante el amor» [99]. Esta oposición la pone Baader en relación con la antítesis que supone que existe entre la doctrina cristiana mística del andrógino y la teoría «pagana», que según él se refiere más bien al hermafrodita: «En las relaciones sexuales tomadas en sí mismas, o sea consideradas sin el exorcismo del amor –del amor religioso, único principio de toda asociación libre que eleva el lazo impuesto por la pasión hasta llegar a una unión libre–, no se manifiesta del todo lo que se imaginaron los pensadores y filósofos de la naturaleza de la paganidad, o sea un impulso para regresar al andrógino como integración de la naturaleza humana en el hombre y la mujer, sino física y psíquicamente, el propio impulso orgiástico, sin amor, egoísta del hombre y la mujer para encender cada uno en sí aquel doble ardor hermafrodítico y para arrancarle el uno a la otra lo que necesita para esa ascensión, de modo que, en la cópula sin amor, el máximo

95. F. von Baader, *Gesammelte Werke*, vol. II, p. 315.
96. *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 306.
97. *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 309.
98. *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 308.
99. *Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 236.

egoísmo es el del hombre que en la mujer busca la propia satisfacción, sirviendo aquí la mujer de instrumento al hombre y el hombre a la mujer; por lo cual la satisfacción del instinto sexual se lleva a cabo no sólo en un desprecio por la personalidad, sino incluso en un odio por ella» [100].

Quien ha conocido la doctrina del andrógino y la metafísica del sexo en el lugar apropiado ve claramente las confusiones y unilateralidades propias de este enfoque de Baader, que, como los demás autores hace poco citados, si bien tiene una comprensión del móvil más profundo de la atracción sexual, acaba sin embargo en un vago misticismo que se resiente de la congénita aversión cristiana por la experiencia del sexo. Como tantos teóricos del amor, Baader parece captar bastante poco de los valores efectivos de esa experiencia. Las formas en las que esta experiencia se reduce al recíproco egoísmo sexual concupiscente de los amantes son las más deterioradas incluso en el simple amor profano. Ya hemos visto que en la experiencia orgiástica, como en toda experiencia intensa de unión sexual, el factor destructivo y autodestructivo –que implica una ruptura de la clausura existencial individual y por ello, existencialmente, lo opuesto del egoísmo, de la *Selbstsucht*– es en cambio fundamental, mientras que ya hemos mostrado el sentido más profundo del odio al que se refiere Baader. En Baader (como en Boehme), es aceptable el mito de que, desde que el ser primigenio se separó del Padre, la «cualidad ígnea» ha revestido la forma de un falso ser por sí mismo como Yo en la masculinidad, y que esta forma suya es extrínseca y degenerativa, tiene que superarse, tiene que matarse, tiene que desaparecer. Pero en cuanto al régimen del amor capaz de restaurar el Uno como a través de un Misterio, prácticamente no se dice nada [101]. En estos autores, el marco general no parece diferir demasiado del de la ortodoxia, que incita a los creyentes a reprimir lo más posible la sexualidad, que entiende como animalidad, en las «castas bodas» de cónyuges que deberían amarse sobre todo en Dios y por ello olvidarse de las características sexuales. El más reciente exponente de esta corriente cristiana, Berdiaeff, conforme a la mentalidad rusa, incluso traslada el problema al plano escatológico, relegando «el hombre de la sexualidad transfigurada» y la «revelación de la androginia celestial» a una época futura del mundo [102].

Para concluir, podríamos decir que en su conjunto esta especulación no añade

100. *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 301-302.

101. Como única sugestión utilizable también en la práctica, tal vez podría indicarse la identificación que Boehme hace de lo masculino con el principio «fuego», de lo femenino con el principio «luz», la idea de que «la tintura del fuego anhela en la carne la tintura de la luz», para dar como sentido de un amor o acto sexual mágico «androgínico» un ignificarse la luz y un iluminarse (liberarse) el fuego. En efecto: «la tintura hecha de Venus y Marte», la unión de fuego y luz (referidos el uno al hombre y la otra a la mujer) se considera que es «la vía más breve y rápida» y la esencia del proceso transmutativo de la naturaleza humana. *Cf.* asimismo C.A. Muses, *Illumination on J. Boehme*, New York, 1951, p. 149-150.

102. *Cf.* N. Berdjaeff (Berdiaev), *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen, 1927, p. 211-213 *(apud* E. Benz, *Der Mythus*, p. 219-222).

nada a lo que ya se había dicho en la formulación platónica del tema, sino más bien al contrario: las referencias al cristianismo y al confuso mito bíblico impidieron ya de salida extraer del tema los principios de una metafísica del sexo efectiva, o sea adecuada para ser fundamento no sólo del régimen de las hierogamias, sino incluso de las prácticas de las que hablaremos en el próximo capítulo, que se basan en los fenómenos de trascendencia que puede provocar, no ya el amor místico, sino el concreto amor sexual. El caso es que en el cristianismo la doctrina del andrógino representó un germen extraño echado en un terreno inadecuado, en el que no podía fructificar. Los enfoques que acabamos de resumir pueden servir como máximo a quien no busca a Sophia a través de una Eva, sino que tiende a evocarla y a unirse con ella en un plano místico, ayudándose con las formas a las que ha dado paso el concepto del arquetipo femenino o «mujer de Dios» en cierto cristianismo que se resentía de influencias gnósticas.

Digamos de paso que sería interesante rastrear el origen de la creencia de los mormones según la cual un hombre, una vez muerto, no puede conseguir el grado supremo de la beatitud, el séptimo, y convertirse en ser divino, si no está casado con una mujer.

6. El sexo en el ámbito de las iniciaciones y de la magia

51. *Las transmutaciones y el precepto de castidad*

Vamos a dedicar ahora unas breves consideraciones a la cuarta de las soluciones del problema de la sexualidad indicadas al principio del capítulo anterior, o sea a la transmutación ascética de la fuerza del sexo con vistas a realizaciones de orden sobrenatural.

En la inmensa mayoría de las tradiciones, sean ascéticas o iniciáticas, se encuentra el precepto de castidad, de abstención del empleo de la mujer. Por lo general, este precepto no se entiende correctamente porque se le da un significado moralista. Se piensa que se busca excluir o matar la fuerza del sexo («hacerse eunucos por el Reino de los Cielos», como dice Mateo); lo cual es erróneo. La fuerza del sexo se encuentra en la raíz misma del individuo vivo y cae en una ilusión quien cree poder realmente suprimirla. Como máximo, es posible reprimirla en sus manifestaciones más directas, con lo que sólo se conseguirá alimentar los fenómenos de una existencia neurótica y escindida en los que ha arrojado incluso demasiada luz el psicoanálisis moderno. Pero la verdadera alternativa frente a la fuerza del sexo es esta: afirmarla o transformarla. Y cuando no se está en capacidad de obrar la transmutación, desde el punto de vista espiritual es desaconsejable la represión; ésta puede conducir a contrastes internos paralizantes, a disipaciones de energía, a peligrosas transposiciones. De lo cual ofrece suficientes ejemplos especialmente la mística cristiana de fondo emotivo.

La segunda posibilidad, o sea la transmutación, es a lo que se refiere en realidad el precepto ascético o iniciático de castidad y continencia. Aquí no se trata de excluir

la energía del sexo, sino de renunciar a su uso y su disipación en las relaciones carnales y procreativas corrientes con individuos del otro sexo. Se conserva su potencial, pero se separa del plano dual y se aplica a un plano distinto.

Si anteriormente hemos considerado repetidamente lo que en el propio plano dual puede dar el *eros* en las relaciones entre hombre y mujer más allá de la simple sensualidad concupiscente (y dentro de poco añadiremos enseñanzas más precisas a este respecto), el «misterio de la transmutación» tiene que ver por tanto con otra línea de posibilidades, de técnicas, de procedimientos interiores. Pero hay que formarse aquí una idea clara de lo que se trata, especialmente por los equívocos que pueden surgir a causa de los enfoques hoy difundidos por los psicoanalistas.

Ante todo, cuando en las doctrinas esotéricas se habla del sexo, se alude a la manifestación de una fuerza bastante más profunda o elemental de lo que en el propio freudismo es la *libido* o el *Lustprinzip*; se alude a una fuerza que tiene un potencial valor metafísico, como hemos aclarado suficientemente al hablar del mito del andrógino.

Segundo punto, y no menos importante: la transmutación de que se trata en la alta ascesis no debe confundirse con las dislocaciones y sublimaciones de las que se ocupa el psicoanálisis ni con las técnicas con las que éste trata de solucionar los problemas personales del sexo. En todo esto no puede hablarse de una transmutación verdadera, que incida en la raíz, sino que se trata de una fenomenología periférica que se enmarca en la vida corriente y profana, con vistas sobre todo a situaciones patológicas que no tienen ningún interés para nosotros. Cuando se emplean las técnicas conscientes del tipo de las del yoga para que se produzca la transformación, es preciso que en la mente de quien las aplica exista un punto de referencia verdaderamente trascendente y que absorba la totalidad de su ser, como ocurre en la alta ascesis, no en los pacientes psicoanalíticos. Esta condición es de lo más natural: si se reconoce el sentido más profundo, metafísico, de todo *eros*, se comprenderá fácilmente que sólo en dicho caso podrá aplicarse la desviación o la revulsión de la sexualidad de su objeto más inmediato sin que deje residuos, porque se habrá producido precisamente en función de ese sentido profundo. La transformación de la fuerza que se manifiesta corrientemente en el sexo se producirá incluso por sí sola, sin intervenciones violentas ni específicas, cuando todo el espíritu está efectivamente centrado en algo superior. Así sucede ya en los santos, los místicos y los ascetas de gran categoría, que tras un periodo inicial de autodominio ya no tienen que combatir con la «carne» ni con las «tentaciones de la carne»; este orden de cosas cesa simplemente de tener interés para ellos; la necesidad de la mujer ya no es percibida porque en ellos la integración del ser se ha producido por otro camino, más directo, menos peligroso. Y la señal más segura de que eso se ha conseguido no es la aversión puritana al sexo, sino más bien la indiferencia y la calma frente a él.

Por lo tanto, en este nivel no se trata de nada de lo que se ocupa el psicoanálisis; el fin no es «curar» a un neurópata sexual que lucha contra sus complejos,

bien en la forma de un verdadero enfermo en sentido propio, o bien en la más blanda y extendida del hombre común inhibido o frustrado a causa de la naturaleza del ambiente social y de circunstancias particulares de su existencia. Su fin, por el contrario, es trascender la propia condición humana, en una regeneración efectiva, en un cambio del estatus ontológico. La fuerza del sexo transmutada tiene que conducir a este fin. Sólo en ese contexto se justifica, en los aspectos técnicos y no «morales», el precepto ascético, yóguico o iniciático de la castidad. La misteriosofía ha hablado de una única corriente de doble flujo, simbolizada por el Gran Jordán o por el Océano, que fluyendo hacia abajo da lugar a la generación de los hombres y fluyendo hacia arriba da lugar a la generación de los dioses [1]. Esta enseñanza indica de modo transparente la doble posibilidad existente en la fuerza del sexo, según sea su polarización. Esta es la base del régimen, o misterio, de la transmutación a la que alude la lámina XIV del Tarot, que lleva por título «La Templanza». En esta lámina aparece representada una mujer alada que trasvasa un líquido de un recipiente de plata a un recipiente de oro sin derramar una gota, mientras que, para simbolizar el crecimiento interior hacia lo alto, junto a ella se ven brotar flores del suelo [2].

Por lo demás, precisamente la expresión «flujo hacia lo alto», *urdhvaretas*, aparece en la terminología del yoga. Volveremos a esto dentro de poco. De momento bastará con distinguir entre ese fin superior y otros fines más contingentes que a veces se confunden con el primero en algunas exposiciones de la misma enseñanza hindú, cuando se habla del voto del *brahmachârya* entendido precisamente como voto de continencia sexual. Que el abuso de la sexualidad puede causar una depresión nerviosa y repercutir desfavorablemente en las facultades mentales, en la inteligencia y en el carácter es algo obvio y archisabido que sólo puede tener interés para la higiene psíquica personal del hombre corriente en la vida corriente. Pero en esa misma vida, lo que llegado el caso puede significar para ellos la experiencia sexual puede hacer que muchos tengan muy poco en cuenta esas consecuencias, como hemos visto cuando hemos puesto de relieve los valores de trascendencia del *eros* en el propio ámbito profano (§ 18). Aparte de los abusos, por lo que se refiere a un posible efecto depresivo del ejercicio de la sexualidad, éste depende en gran medida –también lo hemos visto (§ 27)– del régimen del acto sexual. Finalmente, el problema más específico de disipar energía vital o nerviosa, o bien de ahorrarla limitando la propia vida sexual, es espiritualmente de muy poco interés si esa energía no está orientada a algún empleo verdaderamente superior.

Nos acercamos ya a un plano más pertinente con la teoría del *ojas* y del *ojas-shakti*. Incluso en un autor moderno como Swami Sivananda Sarasvati, pese a que en sus consideraciones interfiere frecuentemente el higienismo y el moralismo, se puede

1. *Apud* Hipólito, *Philos.*, V, i, II.
2. *Cf.* O. Wirth, *Le Tarot des imagiers du Moyen Age*, Paris, 1927, p. 169.

ver de qué se trata. «El semen –escribe [3]– es una fuerza dinámica que habría que convertir en energía espiritual (*ojas*)», y añade: «Quienes buscan con verdadero ardor la realización divina tendrían que observar una estricta castidad». A este respecto, hay que proceder a una distinción. Por un lado, lo que dice Sivananda se refiere a una fuerza que nace de todo autodominio, de toda inhibición activa. Interviene aquí la ley de que hablábamos al considerar, por ejemplo, el sutilísimo y eficaz poder de seducción que ejerce el tipo «casto» de mujer. Pero no se trata tan sólo de la simple sexualidad. Sivananda reconoce por lo tanto que «también la ira y la fuerza muscular pueden transformarse en *ojas*» [4]. Una antigua enseñanza esotérica dice que el dominio de todo impulso –incluso de un impulso simplemente físico– que tenga cierta intensidad, libera una energía más alta y sutil; de modo que esto no puede dejar de ser así también en el caso del impulso y el deseo sexual. Como efecto de acumularse el *ojas* de este modo, se considera que, entre otras cosas, se forma una «aura magnética» especial en una «personalidad que inspira una especie de temor sagrado», conjuntamente con el poder de influir a los demás con el discurso o con la mirada, y así sucesivamente. Esta misma energía, *ojas*, u *ojas-shakti*, sin embargo, también puede utilizarse para la contemplación y para la realización espiritual [5].

En este sentido podemos agregar que la propia castidad a la que en distintas tradiciones, incluso en los pueblos salvajes, se sometían los guerreros puede tener que ver con este mismo orden de ideas. Más que de ahorrar energías físicas, se trata de acumular una fuerza que en cierta medida es sobrenatural, mágica, en el mismo sentido que el *ojas,* para que complemente las fuerzas naturales del combatiente. Este contexto, por ejemplo, está explícito en un conocido episodio del *Mahâbhârata*.

De la noción genérica de *ojas*, fuerza sutil que, por consiguiente, puede ser producida también por el dominio de los demás impulsos elementales además del sexo, hay que distinguir ahora la *vîrya*, que es propiamente la virilidad espiritual, de la cual se dice que perderla o disiparla conduce a la muerte, y que contenerla y conservarla conduce a la vida. La *vîrya*, como ya hemos dicho, tiene relación con el semen, hasta el punto de que en la terminología técnica y mística de los textos hindúes, la palabra suele designar indistintamente una u otra cosa según los casos. En este contexto se representa la idea ya indicada al hablar de la «muerte succionante que viene de la mujer», o sea el hecho de que, en una perspectiva metafísica y ascética, lo que se disipa en las uniones animales y concupiscentes con la mujer no es la simple energía vital o nerviosa, sino más bien el propio «ser» del hombre, su virilidad trascendente. Por eso en otro lugar reconocíamos en el asceta una forma superior de virilidad. Análogamente, con este trasfondo concuerda la doctrina específica de la transmutación y el fluir hacia lo alto de la fuerza que en el empleo naturalista del sexo fluye hacia

3. Swami Sivananda Sarasvati, *La pratique de la méditation,* Paris, 1950, p. 276-277, 100, 278
4. *La pratique de la méditation, cit.*, p. 278.
5. *La pratique de la méditation, cit.*, p. 278.

abajo: en el ámbito que estamos considerando, esto se produce practicando la castidad y, luego, haciendo cambiar de polaridad aquella fuerza. Dado este marco se explica también el hecho de que el precepto de castidad, además de en la ascesis, se encuentra en el propio campo de la magia operativa; y tiene razón Eliphas Levi cuando dice que para el «mago» no hay nada que sea tan letal como el deseo de la voluptuosidad. Aquí aparece bien clara la finalidad puramente técnica, extramoral, del precepto de continencia: la fuerza obtenida por inhibición activa y por transmutación de la del sexo en el sentido de una virilidad trascendente puede emplearse también con fines «malignos». El precepto de castidad puede ser idéntico e igualmente riguroso tanto en las operaciones de «magia blanca» como en las de «magia negra», para emplear estas expresiones tan aproximativas y populares.

52. *Técnicas de transmutación endógena en el* Kundalinî yoga *y en el taoísmo*

En el campo del verdadero Yoga propiamente dicho parece imponerse una distinción análoga a la que acabamos de hacer. Como se sabe, a diferencia de lo que es propio de la ascesis en sentido genérico o a la mística, en el Yoga auténtico se trata de procesos bien controlados, de técnicas aplicadas con un conocimiento preciso de los efectos y del fin que se quiere conseguir, y ratificadas por una tradición y una experiencia seculares. Pero en su esencia, el Yoga es una doctrina secreta para la que rige el principio de la transmisión directa; así, aunque en Occidente han aparecido últimamente muchos libros y artículos y se han traducido tratados clásicos, no siempre es fácil orientarse adecuadamente respecto a algunos puntos fundamentales de esta enseñanza.

Por un lado, sobre todo en la forma de Yoga aclimatada en el Tíbet, parece haberse considerado y enseñado una transformación de la fuerza sexual en el sentido genérico del *ojas*. Hay razones para pensarlo cuando se habla del «calor místico», *tumo*, en el sentido de una energía que puede utilizarse también para producir fenómenos extranormales de orden físico y fisiológico [6]. Asimismo, cuando a ese calor se le asigna el papel de fuerza despertadora de la *kundalinî*, no se va más allá de la idea de coadyuvante, de algo que sirve sólo de medio, de instrumento. Pero a ese respecto conviene referirse más bien a las enseñanzas propiamente hindúes, las del *kundalinî yoga* tántrico, donde se encuentra un enfoque doctrinal más claro de todo el conjunto.

En el tantrismo, el ámbito del Yoga se distingue del de las prácticas sexuales de las que hablaremos más adelante, en el sentido de que son dos vías que, si bien en ciertos aspectos conducen al mismo fin, sin embargo se dirigen a hombres con dotes y orientación distintas en cuanto a su naturaleza más profunda. Según si, en aquel

6. Sobre esto, *cf.* W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, London, 1935.

que aspira a superar los condicionamientos humanos, predomina el principio *sattva*, o sea el principio luminoso del «ser», o bien el principio *rajas*, que es el de todo impulso expansivo, de la pasionalidad, del arrebato, del fuego (del ardor), se aconseja la vía del Yoga que excluye a la mujer o bien la de las prácticas que por el contrario la usan y se basan en ella. Los dos tipos humanos son llamados también, respectivamente, el tipo espiritual («divino», *dîvya*) y el tipo heroico (*vîrya*); ambos siguen por igual la vía «shivaica», distinguiéndose así de quien se limita a seguir el régimen ritualista de la religión tradicional.

En cuanto al espíritu del Yoga tántrico, se encuentra inmejorablemente definido en esta expresión de un texto: «¿Qué necesidad tengo yo de una mujer externa? Tengo una mujer dentro de mí» [7]. Se alude aquí al principio femenino que se lleva en el fondo del propio ser y que corresponde a «nuestra Diana», a la «Eva» o «Hebe oculta» de la que habla también el hermetismo occidental. Según el tantrismo, es la Diosa presente en el propio organismo humano en forma de una fuerza elemental que recibe el nombre de «La que está enroscada» (ese es el sentido de la palabra *kundalinî*). El Yoga del que hablamos considera, pues, un proceso puramente interno; la unión de lo masculino con lo femenino, y por consiguiente la superación de la Díada, se efectúa en el propio cuerpo, sin recurrir a otro individuo de sexo opuesto como encarnación y símbolo vivo del principio opuesto. Entran ahora en juego conocimientos de una fisiología suprafísica que señala fuerzas sutiles y elementos que actúan detrás del compuesto material del organismo y por debajo del umbral de la conciencia corriente de vigilia. Se tienen en cuenta particularmente dos corrientes de energía vital –llamadas *idâ* y *pingalâ*– que en el hombre corriente corren sinuosamente a los dos lados de la espina dorsal y que están relacionadas una con el principio negativo y femenino, y otra con el positivo y masculino; una con la Luna, y otra con el Sol. Son, pues, manifestaciones y correspondencias de la Díada o polaridad elemental. Con técnicas apropiadas y difíciles, el yogui detiene estas corrientes, impide que sigan las dos direcciones laterales y sinuosas y hace que confluyan. Este detener y conjugar provoca un cierre del circuito que puede producir el despertar de *kundalinî*.

Ya hemos dicho que, para los Tantras, la *kundalinî* representa a la Diosa, la Shakti primigenia en el hombre. Es la fuerza-vida «luminosa» que ha organizado el cuerpo y que continúa residiendo en él ocultamente como raíz de todas las corrientes vitales sutiles de éste. La llaman «la que está enroscada» para indicar que en la existencia humana corriente no se manifiesta en su verdadera naturaleza; «duerme»

7. En las páginas siguientes resumimos lo que exponemos más extensamente en nuestra obra *Lo Yoga della potenza*. Los textos que aquí van acompañados de cita son únicamente los que no se encuentran en esta obra nuestra. En cuanto al dicho que acabamos de citar, tiene correspondencia exacta en este pasaje hermético: *«Hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultam Evam sive foeminam suam secum circumfert»* (escolio en Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa, cit.*, vol. I, p. 417).

en un centro sutil situado en la base de la espina dorsal. En cuanto a manifestaciones, hay una relación esencial entre ella, el fuego del deseo y las funciones sexuales [8]. Todavía sigue siendo la esposa potencial del macho primigenio, cosa expresada en el simbolismo de la *kundalinî* en forma de serpiente que rodea el *lingam* –el *phallus*– de Shiva en el citado centro basal. Cuando se detienen las corrientes de los dos lados, la *kundalinî* despierta y se «desenrosca». Se produce entonces un cambio de polaridad en la fuerza basal de la vida del hombre, y *kundalinî* fluye hacia lo alto recorriendo un «conducto» axial que sigue la línea de la columna vertebral, llamado *sushumna* (también recibe el nombre de «vía de la Shakti» y, en los Tantras budistas, de «vía del *nirvâna*). De su sede originaria, que es la que ocupa en el profano, *kundalinî* asciende hasta la sumidad de la cabeza. Por lo general, a la fuerza despertada se le atribuye por analogía naturaleza ígnea, por lo que algunos textos describen su despertar y su ascensión como un incendio que quema todo cuanto encuentra, que anula todo condicionamiento. Se puede hablar a este respecto de la *sushumna* como vía fulgurativa de la unidad, en el sentido de que la ascesis se lleva a cabo con vistas a una posterior unión de lo masculino y lo femenino, unión que se hace perfecta y absoluta al final de la vía de la *sushumna*, en la sumidad de la cabeza. Aquí se produce el *excessus*, Shiva y Shakti, el dios y la diosa, se abrazan y se unen, hay una completa fusión y solución del principio «shakti» en el principio «shiva», equivalente a la «Gran Liberación», a la reintegración trascendente, a la superación del estado dual y del vínculo cósmico en general.

En todo esto, las referencias al organismo no deben hacer pensar en procesos que se agoten en el compuesto corpóreo individual. En el tantrismo, el cuerpo es «cosmicizado», es concebido y asumido con arreglo a principios y poderes que también actúan en el mundo y la naturaleza, según las correspondencias tradicionales entre macrocosmo y microcosmo. Así, en el yogui, la ascesis de la *kundalinî* implicará una serie de experiencias suprasensibles, un pasar a través de los «elementos» (como en los antiguos Misterios), o bien a través de estados múltiples del ser distintamente simbolizados según las escuelas y, en este Yoga, puestos en relación con varios centros dispuestos a lo largo de la vía axial y activados por la *kundalinî* a medida que los va encontrando [9].

8. En los textos tántricos se encuentra la expresión de que *kundalinî* personificada «goza en el amante». Además, también se hace mención de ella en tratados hindúes de erótica profana. En un procedimiento encantatorio orientado a poner a la mujer en poder del hombre y a hacerla sucumbir eróticamente, se prescribe que el amante, entre otras cosas, debe evocar mentalmente la *kundalinî* en el pecho, en la frente y en la «morada del dios del amor» (en la vulva) de la mujer deseada. *Cf.* R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin, 2ª ed., 1910, p. 676-677.

9. En un texto, se dice de *kundalinî*: «Luego, en el loto de mil pétalos, únete con tu esposo tras haber purificado toda la vía de la familia de las potencias, la tierra en la base fundamental, el agua en la ciudad de las gemas, el fuego en la propia morada, el aire en el corazón, el éter en la rueda de la pureza, el intelecto en la rueda del mando»; todas estas sedes se encuentran dispuestas a lo largo de la línea axial (G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala*, Roma, 1949, p. 16).

En la forma de yoga de la que hablamos ahora, la clave de todo el procedimiento, pues, es la activación de la energía basal, que sigue siendo el poder operante hasta la solución final. Pensando en la relación que en el hombre corriente tiene esta fuerza con el impulso del sexo y la generación animal, dice un texto que la propia fuerza, *kundalinî*, en el ignorante produce la servidumbre, y en el yogui la liberación[10]. Se trata evidentemente de una doble polaridad; del cambio de polaridad procede el misterio de la transmutación y del despertar. Los textos hablan explícitamente de un salvar la fuerza del semen, la *vîrya*; de la «práctica hacia atrás» (*ujâna-sâdhana*); del «hacer fluir hacia lo alto» (*urdhvaretas*) [11]. La operación de «hacer fluir hacia lo alto el semen» se encuentra mencionada ya en las *Upanishad* (*Cf. Maîtri Upanishad*, VI, 33; *Mahânarayâni Upanishad*, XII, 1) además de en el Hatha Yoga en general. En la *Dhyânabindu Upanishad* [12] se lee: «Aquel en el cual el semen permanece en el cuerpo ya no tiene que temer a la muerte» y en la *Chandilya Upanishad* se dice: «O se logra conquistar el *bindu*, o fracasa el Yoga», y *bindu* es uno de los términos que designan la fuerza del semen, la *vîrya*. Según la enseñanza y el simbolismo tántrico, mientras *kundalinî* no deje de dormir, cierra el acceso a la vía central, a la *sushumna*, lo cual equivale a decir que la fuerza orientada en el sentido de la sensualidad común constituye un obstáculo para el proceso que, en vez de a la generación animal, conduciría al renacimiento iniciático. Así, a la *kundalinî* durmiente se la representa también obstruyendo el orificio del *phallus* de Shiva, por lo que no se puede emitir el semen del renacimiento en lo alto. Por otra parte, se dice que, cuando la energía vital ya no corre a lo largo de las dos líneas laterales como sucede en la existencia corriente del hombre común, sino que, apartada la obstrucción, enfila el «conducto» central (la *sushumna*), se suspende la condicionalidad del tiempo y «arde el fuego de la muerte». Es decir, se produce una ruptura de nivel equivalente a la crisis que en muchas tradiciones se suele designar precisamente «muerte iniciática». «Tú que asciendes como una estela de rayo», dice un himno a la Diosa, que aquí se manifiesta [12]. Así, es natural que las prácticas en cuestión no estén exentas de graves peligros; dicen los textos que despertar la *kundalinî* sin tener la cualificación necesaria y los conocimientos de un verdadero yogui puede desembocar no sólo en serias perturbaciones, sino incluso en la locura y la muerte (no muerte iniciática, sino efectiva). Por eso como premisa indispensable para el *kundalinî yoga* se indican las más severas disciplinas de dominio de sí, de concentración mental y de purificación. Sólo el hombre que ha realizado en sí su verdadera naturaleza como Shiva está en condiciones de no ser arrollado cuando despier-

10. *Hathayogapradîpikâ*, III, 107; *cf. Dhyânabindu-upanishad*, 43-47: el centro en el que ella reside controla al mismo tiempo «los apegos y el desprendimiento [ascético] de los vivos».

11. Un principio de la escuela de los Nâtha Siddha es: «Quien no conoce el secreto de este proceso de inversión no puede alcanzar la vida eterna» (S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, 1946, p. 266).

12. A. y E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, *cit.*, p. 35.

ta, desnuda y pone en acción a la Diosa. Un texto da precisamente el simbolismo de una viuda (que representa la fuerza en su estado de separación del Uno en la fase descendente, donde está como si ya no tuviese varón) sentada entre dos ríos, que representan las dos corrientes mencionadas (*idâ* y *pingalâ*) que en el compuesto humano reflejan el principio de la Díada; hay que desnudarla por la fuerza y poseerla, dice el texto. Entonces conducirá a la sede suprema [13].

Para alcanzar su fin, el *kundalinî yoga* emplea en enorme medida la técnica de la respiración asociada a posturas corporales especiales (*âsana*); se considera que determinado método de respiración que comprende incluso su completa suspensión es capaz de propiciar adecuadamente el cambio de afluencia habitual de las energías sutiles del organismo.

Dada la índole de este libro, sobre el *kundalinî yoga* nos limitaremos a esta somera alusión, y remitimos para más información a nuestro otro libro, ya citado. Nos hemos referido a ella como ejemplo principal y bien documentado de método «endógeno» que tiene por premisa un régimen de rigurosa castidad. Aquí, la fuerza de la que la mujer es la encarnación eminentemente y la portadora en el mundo condicionado, o sea la Shakti, despierta en uno mismo en forma de *kundalinî*; y también es en uno mismo donde se realiza la cópula mágica y la teogamia después que una ascesis preliminar ha llevado al yogui a realizar el principio opuesto, el principio de la masculinidad absoluta o trascendente, la naturaleza shivaica: el Vajradhara (= el «Portador de Cetro») según la denominación tibetana.

El misterio de la transmutación lo encontramos también en otras tradiciones secretas; lo conoce el taoísmo y a menudo también la alquimia, tanto occidental como oriental, a través de una jerga simbólica alude a ella y a las técnicas a ella referidas, más que a la problemática transmutación de sustancias metálicas. Precisamente por la potencial polivalencia propia de todo simbolismo esotérico, en el hermetismo alquímico el esquema de las operaciones fundamentales permite también una interpretación en el sentido de técnicas sexuales. Pero esta interpretación no es la única, ni es obligada; más bien al contrario: en el periodo dorado de esta tradición, con excepción tal vez de Nicolás Flamel, no nos han llegado noticias de maestros que puedan hacer pensar que operaron en ese plano empleando mujeres. Por eso sólo aludiremos accesoriamente a esa interpretación cuando más adelante tratemos de algunos testimonios de autores modernos que han usado en parte el simbolismo hermético precisamente en relación con las realizaciones de que hablamos ahora. La interpretación del *opus transformationis* en términos puramente iniciáticos, en cambio, cae fuera de nuestro tema; por otra parte, ya ha sido objeto de otro de nuestros libros [14].

Por lo que se refiere al taoísmo operativo de Extremo Oriente, hay que proceder a la misma distinción que hemos hecho con el tantrismo, pues también aquí hay una

13. *Hathayogapradîpikâ*, III, 109.
14. *La Tradizione Ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 3ª ed., 1971.

especie de transmutación endógena de tipo yóguico que se contrapone a un orden de prácticas explícitamente sexuales. De las segundas hablaremos dentro de poco. En cuanto a la primera, no siempre se explicitan las referencias a la sexualidad como materia prima de la transmutación. Aquí, sin embargo, nos limitaremos a apuntar algunas cosas basándonos en las enseñanzas contenidas en un texto bastante tardío, el *T'ai I Chin hua Tsung chih*, traducido también a lenguas europeas como *El misterio de la Flor de Oro*[15], puesto que ofrecen algunas correspondencias interesantes con el *kundalinî yoga* hindú.

También en este texto taoísta se parte de la dualidad primigenia –de la del *yang* y el *yin*, según las designaciones chinas– como se encuentra en un solo individuo y no en dos personas distintas de sexo opuesto. En el hombre, el *yang* –el principio masculino– está presente en forma del elemento luminoso *hun*, que se encuentra localizado en la cabeza, y propiamente entre los dos ojos, mientras que el *yin* –el principio femenino– está presente en forma del elemento oscuro *p'o*, que está localizado en la parte inferior del cuerpo, en una región llamada «espacio de la fuerza»; lo cual se refiere a la idea de la feminidad entendida como *shakti*. La enseñanza china también presenta la dualidad en la forma del *hsing* y el *ming*, términos traducidos por «ser» y «vida», y que por ello remiten a uno de los aspectos más esenciales de la Gran Díada; se dice que con el nacimiento a la existencia individual «ser y vida se separan y desde aquel instante ya no vuelven a verse más», eso, naturalmente, mientras no medien los procedimientos iniciáticos expuestos en el texto, orientados a reconducir el centro del ser humano al «Gran Polo» (*T'si chi*) o «Gran Uno», o «Estado sin dualidad» (*wu chi*), el cual recoge en sí tanto el ser como la vida, tanto el *yang* como el *yin*.

La condición del hombre corriente es la de un ser en el que «el Centro ya no está defendido», y el principio femenino *yin* (también llamado «alma inferior») tiene sometido al principio masculino *yang* (también llamado «alma superior»), obligándolo a servirlo y orientándolo hacia el exterior. Esta dirección hacia el exterior es llamada «línea recta irreversible» (como si en ella se sufriese una atracción irresistible hacia adelante) e implica la dispersión y la disipación de la energía vital y del «semen original». El punto de partida para la reintegración, por lo tanto, es una intervención orientada a replegar la energía sobre sí misma, a «hacer circular (o cristalizar) la luz», para lo que se tienen en consideración prácticas de concentración espiritual (la denominada «contemplación fija» *chih kuan*) y también, como en el Yoga, prácticas respiratorias. Una vez obtenido el cambio de dirección, inhi-

15. La traducción alemana [y otras como la española] van precedidas de una introducción del psicoanalista C. G. Jung, que falsea completamente el sentido de la obra. Puede encontrarse un amplio análisis de esta obra en *Introduzione alla Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), Roma, 1956, vol. II, pp. 372 ss; *cf.* asimismo E. Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, in *Eranos-Jahrbucher*, 1943. [Evola se encargó de editar su propia edición de la obra (Lü-Tzu, *Il Mistero del Fiore d'Oro*, Roma, 1971), que publicó precedida de un ensayo de Pierre Grison (N. del Ed.).]

bida la compulsión rectilínea hacia el exterior y sustituida por un movimiento de retroceso y más tarde por un proceso de «rotación», hay otras prácticas orientadas a hacer que la conciencia descienda hasta el «espacio de la fuerza». Se produce aquí la ruptura de nivel y la unión de los dos principios opuestos, aunque con el sentido último de «destilación del *yin* en puro *yang*». Con la restauración del estado original «sin dualidad», también llamado el «abrirse de la Flor de Oro», se asocia el nacimiento del *kuei*, término que puede traducirse por «ser divino activo». No carece de interés señalar que el ideograma chino para *kuei* es el mismo que el del rayo; ya hemos recordado la relación que otras tradiciones han establecido entre el misterio reintegrativo, el número tres y el rayo.

Adueñarse del «semen original» y refrenarlo es un motivo central de esta enseñanza. Pero en el texto al que nos estamos refiriendo, sólo escasas alusiones permiten pensar que ese semen sea el equivalente de la *vîrya* hindú, o sea que se refiera especialmente a la fuerza secreta de la virilidad, corrientemente capturada por la mujer cuando en el acto sexual se derrama en su carne más íntima el semen masculino. En un lugar, se enuncia efectivamente el principio fundamental de la magia sexual, el de transmutar en algo saludable aquello que en sí mismo tendría carácter de tóxico, y se dice: «Nos referimos a la unión sexual del hombre con la mujer de la que nacen hijos e hijas. El insensato derrocha la joya más preciosa de su cuerpo en desenfrenados placeres y no sabe conservar su fuerza seminal, cuyo agotamiento provoca el colapso del cuerpo. Los santos y los sabios no conocen otro modo de conservar su principio vital si no es aquel que consiste en destruir la concupiscencia del sexo y en conservar el semen» [16]. Aquí, con todo, cabría pensar en primer lugar en una finalidad distinta de la ya considerada, o sea más bien en una especie de existencia prolongada conforme al simbolismo de los elixires alquímicos de longevidad (tema bastante recurrente también en el taoísmo), y no en la reintegración iniciática del ser; en segundo lugar, cuando refiere que según algunos un antiguo maestro llamado P'eng había empleado mujeres para obtener el elixir, el tratado dice que no se trata de una verdadera unión sexual, sino de la unión y sublimación de los dos principios, el de la luz cristalizada *yang* y el de la fuerza húmeda *yin*. Así, el plano al que se refieren este tipo de enseñanzas parece ser esencialmente el plano de los procesos endógenos, en el que el misterio de la transmutación se produce directamente en el interior de un solo ser («en un solo vaso», para emplear la expresión hermética) y no en operaciones que se efectúen unidos a una mujer («operaciones con dos vasos»). De textos taoístas más antiguos en los que, por el contrario, se considera explícitamente esta segunda posibilidad, hablaremos dentro de poco; las premisas doctrinales, sin embargo, no difieren en tal caso de las que acabamos de indicar refiriéndonos a las enseñanzas de *El Misterio de la Flor de Oro*.

16. Lü-Tzu, *Il Mistero del Fiore d'Oro*, Roma, 1971, p. 132 [N. del Ed.]

53. *El sexo en la Cabbala y en los Misterios de Eleusis*

El ámbito que nos queda por examinar es el de las técnicas usadas intencionalmente para obtener una ruptura extática, mística o iniciática del nivel por medio de la unión sexual efectiva del hombre y la mujer: unión como tal, o unión con un régimen especial. Además, hablaremos brevemente de algunas posibles aplicaciones de magia «operativa» que en algunos ambientes se han considerado más o menos en el mismo contexto.

Este ámbito se diferencia del ya tratado de la sacralización y de las uniones rituales porque en él se hace menos hincapié en la comprensión profunda de símbolos y analogías cósmicas que en la pura experiencia. No es que una cosa excluya la otra; ya veremos que el régimen de evocaciones y transmutaciones suele constituir la rigurosa condición previa de las técnicas de que se trata. Pero, en su esencia, el fin es distinto, no se trata de la sacralización y participación que puede efectuarse incluso en marcos genéricos institucionales y cultuales, sino de un hecho absoluto de la experiencia individual con el que, como en el Yoga, puede producirse un descondicionamiento del Yo. Aquí, directamente, se toma en consideración, se adopta, se activa y se potencia todo aquello que, como fenómeno de conciencia parcial o conativa, hemos visto que ya está presente en el propio amor sexual profano. En cuanto a la documentación, a lo que ha trascendido de tradiciones secretas de varias civilizaciones, puede añadirse lo que de más serio y fiable contienen algunos escritos relacionados con círculos en los que parecen haberse continuado hasta nuestro tiempo conocimientos y prácticas del mismo tipo.

A título introductorio nos referiremos a ideas que en el esoterismo hebraico, y sobre todo en el jasidismo, conducen ya a este ámbito. En el *Zohar* (I, 55*b*) se lee: «El Santo, bendito sea, no elige domicilio donde el macho y la hembra no están unidos». Y hay un dicho talmúdico que reza así: «Hay tres cosas que tienen algo del más allá: el sol, el Sabbat y la unión sexual» [17]. Y también en el *Zohar* (III, 81*a*) se lee: «El Rey [Dios] busca únicamente lo que le corresponde. Por eso el Santo –bendito sea– reside en aquel que [como Él] es uno. Cuando el hombre, en perfecta sacralidad, realiza el uno, Él [Dios] está en ese uno. ¿Y cuándo es llamado uno el hombre? Cuando hombre y mujer están unidos sexualmente (*siwurga*)... ¡Ven y mira! En el punto en el que el ser humano como macho y hembra se encuentra unido, cuidando de que sus pensamientos sean santos, es perfecto y sin mancha, y es llamado uno. El hombre, pues, debe hacer que la mujer goce en aquel momento, para que sea con él una única voluntad, y ambos unidos deben llevar la mente a aquella cosa. Por eso se ha enseñado: "El que no ha tomado mujer es como si fuese una sola mitad" (*Jebamoth*, 83). Pero si un hombre y una mujer se unen, si se convierten en uno, cuerpo y alma, entonces el ser humano es llamado

17. *B'rachoth*, 57, citado en M. D. G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prag, 1923, p. 30.

uno, y el Santo –bendito sea– toma ese uno por morada y genera para él un espíritu santo» [18].

Partiendo de estos enfoques, en los cuales, como vemos, se encuentra el mito del andrógino, las prácticas de magia sexual no han sido ajenas a corrientes secretas del cabalismo. Hay que considerar que con ellas tiene que ver lo que ha trascendido sobre la secta de los sabatianos en relación también con las doctrinas de Jakob Franck. Se da una interpretación esotérica del «advenimiento del Mesías», considerándolo no como hecho histórico o colectivo, sino como símbolo del despertar interior individual, de la iluminación que libera y que conduce más allá de la Ley. A esto se asocia el motivo especificadamente sexual en el sentido de que la fuerza mística del Mesías es colocada en una mujer y se afirma que el misterio del despertar y de la salvación se cumple a través de la unión sexual con una mujer. Franck enseñaba precisamente: «Os digo que todos los hebreos se encuentran en gran desventura porque esperan la venida del Salvador y no la de la Mujer». Con cierta interferencia de la doctrina de la Shekinah, esta mujer o Virgen termina por hacer una sola cosa con el arquetipo femenino, con la Mujer presente en toda mujer y más allá de toda mujer, puesto que se dice: «Ella tiene en su poder a muchas jóvenes que, todas ellas, reciben de ella su fuerza, de modo que cuando ella las abandona ya no tienen ningún poder». Para Franck, ella «es una puerta de Dios, a través de la cual se entra en Dios», y añade: «Si fuerais dignos de tomar a esa Virgen, en la que reside toda la fuerza del mundo, estaríais también en condiciones de llevar a cabo la Obra, pero no sois dignos de tomarla». Por Obra se entiende aquí la celebración de un misterio sexual, orgiástico, del que se dice: «Por medio de esta Obra nos acercamos a la cosa que está completamente desnuda y sin vestidos, por lo que debemos lograr llevarla a cabo». Tal vez pueda verse en esto una correspondencia con aquella visión de la «Diana desnuda» de la que ya hemos hablado; de todos modos, de la gracia dispensada por esta Virgen cabalística se supone que se derivan diversos poderes y revelaciones, según el «grado» de cada uno [19]. Este tipo de ideas deben de haber tenido relación con una enseñanza iniciática original [20], cuya divulgación terminó, sin embargo, por conducir a abusos y desviaciones; que fue lo que ocurrió en el sabatismo, donde, entre otras cosas, la doctrina del «misterio mesiánico del despertar» y de la realiza-

18. Sobre este último pasaje del *Zohar*, *cf.* M. D. G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, p. 23.

19. Sobre esto, *cf.* M. D. G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, pp. 30-44.

20. Por lo demás, parece que el cabalismo no ignoraba prácticas similares a las del Yoga hindú, basadas en la fisiología mística o suprafísica: se considera que en el cuerpo humano están presentes las *sephiroth*, o sea los principios metafísicos estudiados por la Cabbala, dispuestos como un árbol de tres columnas, y así como en el Yoga se habla de las dos corrientes laterales que hay que unir para hacer que la fuerza resultante recorra la dirección axial, así se considera aquí la unión de las *sephiroth* correspondientes al principio masculino y al femenino, al Padre y a la Madre, al Esposo y a la Esposa, a la Derecha y a la Izquierda en la línea central que comprende las *sephiroth* llamadas *Kether* (Corona), *Tiphereth* (Belleza), *Jesod*, (Base) y *Malkut* (Reino).

ción del Uno parece haber dado lugar a orgías con fines místicos en las que el centro era una joven desnuda adorada con varias formas aberrantes de sexualidad: orgías en las que con razón se ha visto una reviviscencia distorsionada de antiguos cultos a la Diosa, como los de Ishtar. Como entre los Kaula tántricos y entre los «Hermanos del Libre Espíritu» medievales, también en estas corrientes hebraicas que hacen uso de la mujer y del sexo aparece el tema de la impecabilidad del Despierto, con referencia a la doctrina cabalística sobre el principio del ser humano que no puede ser castigado, haga lo que haga, porque si lo fuese «sería como si Dios se castigase a sí mismo».

En cuanto a la antigüedad clásica, se puede decir que en los Misterios más celebrados en ella, los de Eleusis, la unión sagrada, además de tener el valor genérico de las hierogamias simbólico-rituales, aludía al misterio del renacimiento en un contexto que es bastante probable que al principio comprendiese la sexualidad como medio; y también aquí se daba relieve al principio femenino, a la mujer divina. El tono de los testimonios de algunos autores cristianos a este respecto no puede atribuirse tan sólo a intenciones denigratorias o a escándalo puritano. Clemente de Alejandría, Teodoreto y Psello concuerdan en afirmar que en aquellos Misterios el órgano femenino, llamado eufemísticamente y místicamente κτεῖς γυναικεῖος [21], se presentaba a las miradas de los iniciandos, como indicando el instrumento necesario para celebrar el misterio. Y Gregorio Nacianceno, refiriéndose a Deméter, diosa de tales Misterios, dice que se avergüenza de «exponer a la luz del día las nocturnas ceremonias de la iniciación y hacer de las obscenidades un misterio»; refiere también un verso en el que Deméter es descrita como *anasyrmene* (es decir, que muestra el sexo levantándose la ropa) para que «iniciase a sus amantes a aquellos ritos que todavía hoy se celebran simbólicamente» [22]. Todo ello permite precisamente suponer que el sentido de la ceremonia mistérica simbólica, que era lo único que quedaba en primer plano en el periodo más reciente, era recordar, más allá de las propias hierogamias rituales y de una unión sexual del sacerdote con la sacerdotisa (más adelante únicamente simulada), el misterio de la resurrección como puede efectuarse a través del sexo y de la mujer, considerada ésta encarnación de la Diosa. Así, en Eleusis, una vez que se había celebrado en la oscuridad el rito de la unión, se encendía una gran luz y el hierofante anunciaba con voz atronadora: «La gran Diosa ha parido el Hijo sagrado, la Fuerte ha engendrado al Fuerte» y en el contexto de uno de los principales testimonios [23], la espiga mostrada en ese momento a los *epoptes* como símbolo del sagrado renacimiento iniciático se pone en estrecha relación con el hombre primigenio andrógino, con el ἀρσενοθηλυς y con su resurgir. Se agrega: «Augusta es realmente la ge-

21. O sea peine de mujer, femenino. Pero en Hipócrates también aparece κτεις por «pubis» [N. del Ed.]

22. *Orat. IV contra Julian.*, 1, 115. *Cf.* U. Pestalozza, *La religione mediterranea, cit.*, pp. 217 ss, 271, 300-301, 306.

23. Hipólito, *Philos.*, V, i, 8.

neración espiritual, celestial, superior, y fuerte es el que de este modo ha sido engendrado». Es posible, pues, que en relación con el Misterio de la Gran Diosa también la antigüedad mediterránea conociese la doctrina secreta de la iniciación sexual, y que todo lo que sabemos de los Misterios de Eleusis sólo sea una trasposición de ésta al plano cultual y espiritual, sin que hubiese ya una puesta en práctica efectiva del sexo, con el empleo, en cambio, de otras técnicas iniciáticas y mistéricas que a su vez iban a ir perdiendo poder poco a poco, hasta el punto de que finalmente los Misterios se redujeron al equivalente de un culto religioso abierto a casi todos.

Para informaciones específicas sobre las técnicas sexuales hay que remitirse a Oriente, y sobre todo al tantrismo en el segundo de los aspectos que citábamos hace poco, en el que se asociaba a la «Vía de la Mano Izquierda» y al denominado «ritual secreto». Como habíamos dicho, este ritual está reservado a aquellos cuya cualificación, más que puramente espiritual, es «viril» o «heroica» (*vîra*) y que son *dvandvâtîtâ*, es decir, cualificados para poder no tener en cuenta ninguna dualidad de contrarios, bien y mal, mérito y culpa, y toda oposición análoga de los valores humanos.

54. *Las prácticas sexuales tántricas*

Ya hemos dicho en la Introducción que los Tantras presentan una especie de enfoque histórico de la orientación que los caracteriza. Partiendo del concepto de una creciente involución producida en el presente ciclo de la humanidad con la sucesión de las cuatro edades, comprobado que ya nos encontramos en la última de esas edades, la denominada «edad oscura» (*kali yuga*), que es una época de disolución, de predominio de las fuerzas elementales, casi de una Shakti ya desatada, mientras que la espiritualidad de los orígenes se ha perdido casi por completo, el camino indicado como adecuado en tal situación es el que podría resumirse en la fórmula «cabalgar el tigre». Es como decir que no hay que evitar una fuerza peligrosa ni oponérsele directamente, sino aferrarse a ella manteniéndose firme, con la idea de dominarla finalmente. En relación con esto, para los Tantras ha caducado el vínculo del secreto que en otros tiempos se imponía sobre las doctrinas y las prácticas de la «Vía de la Mano Izquierda» por su peligrosidad y la posibilidad de abusos, aberraciones y tergiversaciones [24]. El principio fundamental de la enseñanza secreta, tanto si es común a la corriente tántrica hindú o a la budista (la segunda corresponde al denominado Vajrayâna), es transformar el tóxico en fármaco o «néctar», es usar con vistas a la liberación las mismas fuerzas que han conducido o pueden conducir a la caída y a la perdición. Hay que aplicar «el veneno contra el veneno», se dice precisamente. Otro principio tántrico es que no se dice que «frui-

24. *Cf. Mahânirvâna tantra*, IV, 80; VIII, 203; *Kâlivilâsa tantra*, V, 13 ss.

ción» y «liberación» (o desprendimiento, renunciación) se excluyan necesariamente una a otra como en la perspectiva de las escuelas unilateralmente ascéticas. Como fin, se propone aquí realizar una y otra cosa al mismo tiempo, ser capaz, pues, de alimentar la pasión y el deseo y mantenerse libre al propio tiempo. Este tipo de enseñanzas se consideraba que no debían revelarse a nadie. En un texto se decía que se trata de una vía «tan difícil como andar sobre el filo de una espada o sujetar un tigre» [25]. Saber, en vista de ello, en qué medida resultan los métodos tántricos realmente adecuados hoy, cuando la inmensa mayoría de hombres y mujeres carece totalmente de la calificación requerida para afrontar este tipo de peligros es algo que habría que sopesar bien. Con todo, a quien piense que el tantrismo ofrece un cómodo pretexto espiritual para abandonarse a los propios instintos y a los sentidos, hay que recordarle que en todas estas corrientes se presupone una previa iniciación y consagración, la inserción en una determinada comunidad o cadena (*kula*) de la que se obtiene la fuerza protectora, y en todo caso una ascesis *sui generis*, una enérgica disciplina en quien quiere entregarse a las prácticas de que hablaremos. Por lo demás, hay que señalar que lo mismo vale también para otras corrientes en las que, ciertamente, se proclamaba la anomía, la libertad del espíritu para con todo vínculo y toda norma de la moral corriente, pero sólo al término de un camino dificilísimo. Así ocurría con los ismaelitas del periodo del Sheikh de la Montaña; y también en las corrientes antes mencionadas de los «Hermanos del Libre Espíritu», de los begardos y de los ortlibianos, sobre los cuales se ha dicho: «Antes de alcanzar el punto en el que todo placer les estaba permitido, se sometían a las pruebas más duras; su vida se parecía a la de las Órdenes más severas; aspiraban a romper la propia voluntad, a anular su persona para volverla a encontrar como pura gloria en el esplendor divino... Había que rezar, meditar, ejercitarse en los actos que más les repugnaban. Pero una vez llegados a la libertad del espíritu, todo estaba permitido» [26].

En cuanto al tantrismo, sus raíces suelen hacerse remontar al sustrato arcaico de la India aborigen, al que no sólo pertenecía el tema central de las diosas de tipo sháktico, sino también un conjunto de prácticas y cultos orgiásticos. En un ámbito que roza la brujería, encontramos oscuras formas de tantrismo en ritos con los cuales, para conseguir poderes especiales, el hombre trataba de captar ciertas entidades elementales femeninas *–yakshinî, yoguinî, dakinî–*, consideradas a veces siervas de Durgâ, o bien promanaciones de esta misma diosa, pero a menudo con interferencia

25. A. Avalon, *Shakti and Shakta, cit.*, p. 591, 619.

26. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris, 1900, p. 121, 119-120; *cf.* también p. 72-73: «Se comprende que estas dos formas opuestas de vida moral, la orgía y la renunciación, tengan ambas un significado religioso: buscan glorificar a Dios, reproduciendo una la exuberancia de su fuerza creadora... y sacrificándole la otra a Él todo aquello que no sea Él, siguiendo el movimiento con el que se repliega sobre sí mismo hacia la fuente de su energía».

de temas animistas) fascinándolas y sujetándolas por medio de encantamientos en la persona de una mujer real, embriagándose y poseyendo carnalmente a esa mujer en lugares salvajes, en un cementerio o en un bosque [27]. Aunque sea de forma burda, en estas prácticas aparece por consiguiente el régimen de las evocaciones que ya hemos estudiado en sus múltiples variantes en el capítulo anterior, pero con la diferencia de que aquí se introduce en él el hecho sexual concreto. La joven que había que «demonizar» antes y luego poseer, si bien constituye el fondo de los oscuros ritos que acabamos de mencionar, también es esencialmente el tema fundamental de las propias formas superiores de magia sexual tántrica y vajrayánica.

En estas formas, ante todo, el concepto de una pareja humana que se transforma en encarnación momentánea de la pareja divina eterna pasa del plano ritual genérico de las hierogamias al plano operativo. Los principios ontológicos de Shiva y de Shakti u otras divinidades equivalentes presentes en el cuerpo del hombre y la mujer, son comprendidos profundamente; hay que alcanzar, ritual y sacralmente, un estado en el que se se toma conciencia de la propia naturaleza más profunda, sintiéndose el hombre efectivamente como «Shiva» y la joven como «Shakti». Esa es la premisa de una unión sexual que ya no tendrá un carácter solamente físico y carnal, sino que adquirirá carácter mágico, pues su centro de gravedad pasará al plano sutil (del que ya hemos hablado cuando decíamos que el hecho magnético de todo amor o deseo sexual intenso consiste en una «embriaguez o congestión de luz astral»), su *clímax* y su éxtasis corresponde a la ruptura del nivel de la conciencia individual y a la realización brusca del estado no dual [28]. Este es el caso extremo de esa «vía del deseo» *–Kâmamârga–* que en la tradición hindú ha encontrado un lugar junto a las demás vías de liberación, de la vía del conocimiento, de la vía de la acción, etc.

Consideremos más de cerca estos distintos aspectos de la práctica tántrica [29]. El punto de partida, por una parte, es la capacidad de una particular sensación o percepción de la naturaleza femenina, para lo cual hay que referirse también a lo que ya hemos dicho sobre la desnudez. Si para estas escuelas toda mujer encarna a la Shakti o a Prakritî, una mujer desnuda expresa ritualmente esta misma fuerza en estado puro, elemental, primario, no ligado a una forma, no oculto en la individuación; al quitarse toda la ropa, es como si la mujer ofreciese a las miradas esa esencialidad. Por eso tiene razón Eliade cuando dice: «La desnudez ritual de la *yoguinî* [la compañera del *vîra*] tiene un valor místico intrínseco: si ante la mujer desnuda no se siente surgir en el propio ser más profundo la misma sensación terrorífica que se experimenta frente a la revelación del Misterio cósmico, no hay rito [en la unión con ella],

27. *Prapañchasâra-tantra*, VII, 103-111; L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, Paris, 1898, p. 138.

28. *Cf.* S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. XXXVII y cap. V, pp. 155-156.

29. Para más detalles y citas de los textos sobre lo que viene a continuación, remitimos al cap. VII de la segunda parte de nuestra obra *Lo Yoga della potenza.*

sólo hay un acto profano con todas las consecuencias negativas que se derivan», porque entonces el empleo de la mujer, más que aflojar la cadena que sujeta a la existencia condicionada, lo que hará será reforzarla [30]. A esta condición subjetiva, con la que se asocia un régimen de intensas visualizaciones, o sea de proyecciones mentales en la mujer de una imagen cultual vitalizada, le sirve de contrapartida, en las formas más elaboradas del tantrismo de la Mano Izquierda, un procedimiento a su manera objetivo por el cual se usa el término *âropa*; *âropa* significa «establecimiento de una cualidad distinta», es decir, en sentido riguroso, transubstanciación, en la misma acepción en que la palabra se usa en el cristianismo para el misterio de las especies eucarísticas realizado por el sacerdote, que produce la presencia real de Cristo en ellas. A este respecto, el autor hindú ya citado dice que mediante el *âropa* la forma física (*rûpa*) no es que sea negada, sino que cada átomo suyo queda penetrado por el *svârûpa*, o sea el elemento primigenio no físico que constituye ontológicamente su esencia [31]. Esto se aplica, por lo tanto, a la mujer. Está cualificada para la práctica sexual una joven debidamente iniciada e instruida en el arte de las posturas mágicas (*mudrâ*), cuyo cuerpo haya sido despertado y vuelto vivo por el *nyâsa* [32]. El *nyâsa* es un procedimiento sacramental con el que en varios puntos del cuerpo (en sus «puntos de vida») se impone, se introduce o se despierta un «fluido divino». En esto podemos ver un equivalente de la «demonización de la mujer» del que hablábamos en las oscuras prácticas mencionadas hace poco, como potenciamiento del fluido natural que en la mujer común alimenta el magnetismo sexual y es la base de su poder de fascinación. Por lo demás, una designación de las jóvenes usadas en estos ritos es *mudrâ*, que ha dejado perplejos a los orientalistas, y que sin embargo es bastante clara: *mudrâ* (literalmente: sello) es el nombre de los gestos o posturas mágico-rituales adoptadas por los yoguis para activar el circuito –o provocar el cierre del circuito– de algunas corrientes de fuerza sutil del organismo. Esta misma función la tiene en grado eminente la mujer en el acto sexual mágico, y de ahí (tal vez también en relación con los *mudrâ* en sentido propio, o sea a las posturas especiales por ella adoptadas en el acto de amor) que haya pasado a ella la misma denominación.

En este sentido, la joven usada en estas prácticas se diferencia de las mujeres de los simples ritos orgiásticos promiscuos del mismo modo que, como vamos a ver enseguida, el régimen del acto sexual es distinto en los dos casos. Igual que entre los Fieles de Amor se hablaba de la «mujer milagro», aquí se habla de la «mujer de excepción» (*vishesha rati*), que se ha vuelto de la misma sustancia que la mujer trascendente o divina, Râdhâ, Durgâ, Chandalî, Dombi, Sabaja-Surdarî, etc. (a veces identificada con la propia *kundalinî* en la forma personificada de una diosa); es con ella, se dice, y no con una mujer corriente, con la *samânyâ rati*, con quien puede con-

30. M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité, cit.*, p. 262.
31. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, pp. XV, 156.
32. L. De La Vallée-Poussin, *Bouddhisme, cit.*, pp. 131-132.

seguirse en el acto sexual lo que algunas de estas escuelas llaman el *sahaja*, el estado primigenio no dual que ya en vida provoca la liberación [33]. Pero esto no tiene que hacer pensar en una especie de idealización de la mujer empleada. En este tipo de ambientes incluso se ensalzan a veces, y se dice que son las más adecuadas, muchachas disolutas de baja casta, aunque para ello se da una justificación simbólica: en su vivir fuera de las normas sociales, morales y de la religión corriente, esas jóvenes reflejan de un modo determinado el estado de la «materia prima» no vinculada a una forma [34]. Eso constituye una diferencia específica respecto al matrimonio, a las uniones de tipo sacralizado, más que mágico, en un marco institucional y de castas, del que ya hemos hablado. Vuelve a aparecer, además, el concepto especial de la virginidad que hemos explicado (*cf.* § 33), puesto que las muchachas empleadas en el culto Kaula (una subdivisión del culto tántrico) son llamadas las «prostitutas vírgenes», *veshyâ kumârika*. Hay escuelas vishnuitas de orientación tántrica que consideran que el tipo más elevado de amor es el *parakîyâ*, o sea el ilegítimo, en referencia a la unión o con una muchacha extremadamente joven, o con una mujer que no sea la propia esposa (o mejor dicho: una de las propias mujeres, dado que la civilización de la que hablamos admite la poligamia). En las discusiones retóricas que en Bengala tuvieron características parecidas a las de las «Cortes de Amor» medievales occidentales, los partidarios de las uniones conyugales siempre fueron derrotados por los partidarios de las uniones libres (también llamadas matrimonios de Shiva), por lo cual, como uno de los modelos divinos que se supone que la pareja humana debería reproducir y encarnar, se ha indicado con muchísima frecuencia una pareja no legítima sino adúltera, la formada por Râdhâ y Krishna [35]. Como justificación de ello se aduce, por un lado, una razón psicológica, que es el hecho de que, normalmente, no cabe esperar de una unión conyugal una intensidad emotiva y de pasión semejante a la que se despierta en las situaciones irregulares o excepcionales que acabamos de citar; por otro lado se da otra razón simbólica, o sea de adecuación de la realidad con un símbolo: a lo que se apunta es a lo incondicionado, y la unión secreta fuera de toda sanción o vínculo social, e incluso con una infracción de tales vínculos, simboliza mejor la «ruptura impuesta por toda auténtica experiencia religiosa» (aquí, verdaderamente, sería mejor decir iniciática) [36]. Eliade señala a este respecto que, para el hindú, el simbolismo conyugal (el «Esposo» y la «Esposa») empleado en la mística cristiana no hace suficiente hincapié en el desprendimiento de todos los valores morales y sociales que se impone a quien tiende a lo absoluto: y de ahí precisamente que

33. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. 162.

34. M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité, cit.*, p. 262.

35. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. 144. Mulk Râj Anand, *Kâma-kâla*, Genève, Paris, 1958.

36. Por la misma razón, en el culto popular a Shiva se suele considerar que el dios es el patrono de todos aquellos que llevan una vida opuesta a la común: no sólo de los ascetas, sino también de los vagabundos, de los bailarines errantes y finalmente de los que están fuera de la ley.

se escoja como modelo ideal del mito una pareja como la de Râdhâ y Krishna [37] y, como compañeras de los Siddha y los Vîra a jóvenes sin limitaciones de casta, en las cuales debe haberse considerado menos la persona que cierto poder o fluido especial capaz de alimentar un intenso proceso de «sed ardiente». Si al hombre de temple débil se le prohíbe el empleo de otras mujeres fuera de la suya, esa restricción, según el parecer predominante de los Tantras hindúes, desaparece y no se pone ninguna restricción si se ha alcanzado el estado de *siddha-vîra*. Sobre la gradación, también simbólicamente y ritualmente condicionada, de la desnudez femenina, y sobre el hecho de que sólo el iniciado de alto grado debería usar muchachas absolutamente desnudas, ya hemos hablado antes.

Otro de los términos empleados para designar a la joven es *rati*, que significa literalmente el objeto de *rasa*, la embriaguez o emoción intensa. La escuela Sahajiyâ distingue tres tipos de *rati*: la *sâdhâranî*, o sea la mujer corriente que en el acto sexual busca únicamente su propia e inmediata satisfacción; la *samañjasâ*, que es aquella que busca una participación con el hombre; y la *samarthâ*, que es la muchacha capaz de un abandono total y supraindividual. Sólo esta última –se dice– es el tipo adecuado de muchacha [38]. También el deseo (*kâma*), en sus distintos grados, es objeto de elaboradas distinciones en algunos textos. En esencia, al deseo animal se le opone lo que podría llamarse «el Gran Deseo, que une el cuerpo con el espíritu mucho más allá de la unión de los cuerpos en el Pequeño Deseo» [39].

También es interesante un detalle que indica la exclusión de la posibilidad demétrica (materna) respecto de la afrodítica o dúrgica en las jóvenes en cuestión: en las prácticas de tipo tántrico no se admiten mujeres que hayan sido madres. Las palabras de un autor moderno [40] resumen la teoría que probablemente es base de esta norma: «Así como la mujer pierde la virginidad física con el primer acto sexual, así pierde su virginidad mágica al hacerse madre». Al convertirse en madre, pues, desaparece su utilidad en las prácticas de tipo superior.

En la medida en que un acto de amor humano tiene que reproducir un gesto divino, ya del tipo de unión del dios con la diosa que predomina en la iconografía se hubiera podido deducir que en el tantrismo de la Mano Izquierda se adopta como posición ritual la del *viparîta maithuna*, caracterizado por la inmovilidad del hombre. Aparte de las razones simbólicas que ya hemos indicado, en la elección de esta postura probablemente tienen que ver consideraciones de orden incluso práctico; sobre todo, se le ha de dar al hombre el modo de ejercitar durante el acto sexual una concentración mental particular en lo que sucede y toma forma en su conciencia, para reaccionar de modo adecuado, y eso le es ciertamente más cómodo si permanece con

37. M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité*, *cit.*, p. 265.
38. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, *cit.*, p. 163.
39. Expresión de R. Schwaller De Lubicz, *Adam l'homme rouge*, Paris, 1927, p. 242.
40. En *Introduzione alla Magia*, *cit.*, v. II, p. 339.

el cuerpo inmóvil. La posición, por lo demás, la confirma una de las designaciones que en tal ambiente se da, ya a la mujer, *latâ*, ya a la operación, *latâ sâdhana*, porque *latâ* (literalmente liana o planta trepadora) tiene precisamente relación con una de las posiciones de la mujer propias de esa forma invertida de acto sexual (los tratados de erótica profana tienen a este respecto designaciones como *latâveshtitaka* y *vrishâdhirûdhaka*) La expresión que se encuentra en los textos es generalmente «abrazado por la mujer», y no a la inversa, lo que lleva igualmente a pensar en un papel activo de ella. Así, también en este plano se activan los significados metafísicos correspondientes a la esencia de lo masculino y lo femenino, según lo dicho anteriormente.

55. *Sobre el régimen del acto sexual en las prácticas sexuales tántricas y sobre el peligro de estas*

Ya hemos dicho que las formas iniciáticas del tantrismo también se diferencian de las orgiásticas por un régimen particular del acto sexual. Esta conducta especial consiste en inhibir la eyaculación, retener el semen en el punto en el que se dan todas las condiciones, emotivas y fisiológicas, para que se derrame en la mujer y ésta sea fecundada. Aunque a menudo se expresa en lenguaje cifrado y místico, este es un punto fundamental en el que coinciden los principales textos de estas escuelas, el *Hatayogapradîpikâ*, el *Goraksha Samhita*, los cantos de Kâhna, y el *Subhâshita Samgraha*, además de varias obras del Vajrayâna. En el primero de estos textos se prescribe que, incluso cuando en el curso del acto sexual, «el *bindu* [el semen] estuviese a punto de derramarse en la mujer, mediante un esfuerzo extremo hay que obligarlo a ascender de nuevo... El yogui que de este modo retiene el semen vence la muerte, porque como el *bindu* derramado lleva a la muerte, así el *bindu* retenido lleva a la Vida» [41]. Todo esto tiene una clara relación con la doctrina de la *vîrya*, de la fuerza oculta de la virilidad. De modo que no hay que tomar al pie de la letra algunas expresiones de los textos que hacen pensar en un procedimiento únicamente físico, fisiológico, como si tan sólo importase ahorrar la sustancia material del esperma. A este respecto, lo que citan tanto los tratados tántricos hindúes como los taoístas chinos, a veces incluso prescribiendo procedimientos radicales (como una intervención manual en el taoísmo, o, en el texto hindú recién citado, una acción coadyuvante de estrangulamiento por parte del órgano femenino en el órgano masculino en el momento de la emisión: acción que normalmente es contraproducente, pues suele despertar en el hombre sensaciones que, si acaso, lo llevan precisamente a la crisis eyaculatoria), todo ello, repetimos, hay que tomarlo en gran medida a beneficio de inventario. Y tampoco hay que imaginarse las cosas de modo burdo cuando, tanto en el *Hathayogapradîpikâ*, como en la *Dhyânabindu Upanishad* se aconseja suspender la respiración a mitad del procedimiento llamado *khechari mudrâ*, con el que faquires y yoguis pueden entrar también en estado catalépti-

41. *Hatayogapradîpikâ*, III, 85, 87-90.

co. Entonces, como dice el texto, la eyaculación no se produce «ni siendo abrazado por una mujer joven y ardiente». Pero entregarse a ello resulta difícilmente realizable sin que el hombre se aísle y se desprenda psíquicamente de la situación erótica, cosa que destruiría precisamente el proceso fundamental de amalgama fluídica y lo reduciría todo a una destreza más bien insípida que haría pensar en las palabras que, según una anécdota, pronunció Friné cuando se negó a pagar la apuesta hecha con Senócrates, diciendo que ella se había comprometido a animar a un hombre, y no a una estatua. Junto con dirigir la mente a otra cosa, el detener la respiración es uno de los medios considerados también por los tratados hindúes de erótica profana para impedir o retardar la emisión del semen. Pero en la operación yóguica, las cosas, por poco que se ahonde en ellas, son de otro modo. Indudablemente, también la respiración se emplea para que el acto sexual no tenga su consecuencia normal y «el semen no fluya hacia abajo» [42]. No se trata, sin embargo, de paralizar el proceso interno con un síncope o con un retroceso. Se trata más bien de liberar el hecho de la emoción erótica liminal de su condicionalidad fisiológica casi obligada en el hombre común, que consiste precisamente en la eyaculación.

En este contexto, el no emitir el semen puede significar, ya una causa, ya un efecto. Es efecto cuando está presente un deseo particularmente exasperado y sutilizado (y dentro de poco veremos por un texto que en los ambientes tántricos también se tiene en cuenta un verdadero adiestramiento preliminar para provocar ese deseo). Ya en el ámbito de la sexualidad profana se conocen casos en los que tal grado de deseo llega a inhibir en el hombre la consecuencia fisiológica normal del acto sexual. Además, este mismo fenómeno se produce cada vez que la conciencia se desplaza al plano sutil, pues tal desplazamiento implica cierta disociación entre los procesos psíquicos y los procesos orgánicos paralelos. Esto aparece asimismo también en el campo profano; se conoce que el uso de estupefacientes, y tal vez el de bebidas alcohólicas –que son medios materiales para provocar un desplazamiento parcial y pasivo de la conciencia corriente al plano sutil– hace que el hombre corriente no alcance la eyaculación en el acto sexual, o que sólo lo logre con gran dificultad. En tal circunstancia, sin embargo, puede experimentar una forma difusa, extática y prolongada de «placer», parecida a la que a veces, también sin polución, se experimenta durante el sueño, es decir, nuevamente en una condición que corresponde al estado sutil: y precisamente con vistas a este efecto se usaron también ciertos estupefacientes en la *ars amatoria* profana antigua u oriental. Ahora bien, hay que retener que, debido a todos sus requisitos previos y a la particular actitud interna requerida, la operación sexual tántrica –como cualquier otra operación mágico-ritual– no se lleva a cabo en el estado de conciencia corriente, sino en un estado de embriaguez lúcida y casi de trance (de «borrachera de luz astral»), que trae consigo la activación del estado sutil y que, por tanto, como hemos dicho hace poco, ya por sí solo inhibe la crisis eyaculatoria fisiológica del orgasmo erótico. Esta condición, que para el amante corriente que sólo busca acelerar su orgasmo físico hasta llegar a la

42. *Cf.* G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma, 1949, v. I, p. 242.

breve satisfacción carnal repentina es negativa y a veces incluso causa de neurosis, se presenta en cambio en estas prácticas como condición positiva, porque facilita la inhibición interior, no simplemente fisiológica, y la consiguiente transformación, ya de la fuerza despertada, ya de toda la experiencia provocada por la mujer en el acto sexual.

Al propio tiempo, hay que considerar el segundo aspecto, o sea el detener la emisión seminal no ya como efecto, sino en cierta medida como causa del desplazamiento de la conciencia y, en el extremo, del hecho de trascendencia. La intervención inhibitoria violenta de aquel que –como se dice en un texto– «en todos los grados de la emoción no debe perder el control de sí», en el punto apical del acto sexual y del amalgamarse con la mujer puede producir un hecho traumático, una ruptura de nivel de la conciencia, casi una fulguración que representa el grado extremo de la crisis que ya se produce en la erótica profana aunque sea en una condición de pasividad, de conciencia reducida y de orgasmo físico del amante. A esto apunta también la posible aplicación de la técnica de detener la respiración en el momento en que, estando ya en curso el proceso fisiológico, estará a punto de producirse la emisión seminal: precisamente para liberar de ese condicionamiento fisiológico la fuerza desatada y para hacer que pase a actuar en otro plano, como fuerza que por un instante destruya efectivamente el límite individual, que «mate» o «detenga la mente».

En los comentarios a un texto citado por Eliade [43] se dice precisamente que inmovilizando el semen se provoca también la detención del pensamiento, «se mata la mente (*manas*)» (*excessus mentis*, pero como éxtasis activo). Pero precisamente entonces –se añade– tiene también comienzo la absorción del «puro grano de loto», del *rajas* femenino.

Ya volveremos a este último punto. Por ahora vemos claramente que la esencia de estas prácticas es la activación extrema y consciente del «amor físico» como «fuerza que mata» (que «mata al oscuro tirano», o sea al Yo individual, en palabras de Jalâluddîn Rûmî) [44]. Con su fluido y con su «fuego», la mujer proporciona una sustancia que disuelve y que libera, con lo que el tóxico se convierte en Agua de Vida. Por eso en los textos del tantrismo budista a la *yoguinî* (la compañera del yogui) se le atribuye el poder de «liberar la esencia del Yo», y se nos presenta un Buddha que de este modo, o sea gracias al empleo de la mujer, alcanza el despertar y consigue el nirvana [45]. A este respecto es decisivo el punto de la amalgama completa, del llamado *samarasa*, término que Shahidullah ha traducido incorrectamente, de modo casi profano, por «identidad de goce» en el acto sexual [46]. En realidad se trata

43. *Le Yoga: liberté et immortalité, cit.*, p. 255.

44. Se habla efectivamente de una «muerte en el amor», y se dice: «Sólo quien la conoce vive verdaderamente a través de la muerte en el amor»: *cf.* S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. 160.

45. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart, 1940, p. 56.

46. Así, al traducir este pasaje de Kânha (*Dohâ kosha*, v. 19): «Quien ha inmovilizado al rey de su espíritu mediante la identidad del goce (*samarasa*) en el estado de lo Innato (*sahaja*) se convierte inmediatamente en mago; no teme la vejez ni la muerte» (*apud* M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité, cit.*, p. 268).

de algo bastante más profundo y radical, ya por el hecho de que se dice que su contrapartida es la detención, la inmovilización y la unión de *shukra* y *rajas*, palabras que indican el «semen» masculino y el femenino.

Tal como en las prácticas puramente yóguicas la suspensión de la respiración entra en las técnicas usadas para despertar la *kundalinî*, así dicho poder se atribuye a la detención de la respiración y del semen en el punto supremo de la amalgama erótica; también por medio de ella se puede despertar la *kundalinî* y se puede provocar la corriente ascendente fulgurativa de la unión. Sucede entonces que «la identidad de goce» (de los dos) deja de ser la espasmódica y carnal de pocos instantes, alcanzada la cual se agota el proceso y cesa la unión. En vez de ser un final, se convierte en un principio, y también para el *sukha*, el placer, se produce el *âropa*, o sea la transubstanciación. Es «fijado» en un estado en cierto modo continuo («sin aumento ni disminución») que representa la dimensión trascendente de toda la experiencia. A este respecto, es como si la unión se produjese en un plano no físico y sin estar limitada a un solo momento, se habla de la *sahaja sukha*, o sea del placer-éxtasis «no engendrado» o «no condicionado», noción que para entenderla hay que referirse a la teoría tradicional de los elementos eternos, omnipresentes y ubicuos. Según esta teoría, el fuego, por ejemplo, existe como elemento en todas partes, idéntico a sí mismo, fuera del espacio y el tiempo; los procesos de combustión no lo «producen», sino que sólo proporcionan las condiciones normalmente necesarias para que aparezca en un lugar determinado y en un momento dado. Pero un yogui también puede evocar el fuego «en sí», fuera de esas condiciones. Igualmente se concibe un placer no engendrado, continuo, fuera del espacio y el tiempo, que es el que tiene que ver con la unión eterna del macho y la hembra cósmicos; mitológicamente: del Dios y la Diosa, de Shiva y Shakti, de Râdhâ y Krishna. De este placer «que no disminuye ni aumenta», el placer que experimenta en cierto momento una pareja de amantes no es más que una particular y fugaz aparición en el tiempo, ligada a los condicionamientos tanto fisiológicos como psíquico-emotivos del acto sexual humano. Ahora bien, en las uniones mágico-rituales tántricas se produce precisamente la aparición del «placer en sí» atemporal ligado al estado no-dual, a la unidad suprema, a lo incondicionado [47]. El apogeo que en las uniones normales se vive durante un solo instante, turbiamente, en el momento en el que el semen se derrama en la mujer y es tomado en sí por la mujer,

47. De este placer «no engendrado» en estado trascendente y continuo se dice que se experimenta en ciertas experiencias de ultratumba (*cf.* G. Tucci, *Il Libro tibetano del Morto*, Milano, 1949, pp. 130, 201). Es posible que sea esto lo que aflora en algunos temperamentos anormales, en los casos en los que se verifica una repetición ininterrumpida del fenómeno liminal del orgasmo sexual, ya sea en el curso del acto sexual, ya en un mismo día; en los informes de Kinsey se citan casos de un número inconcebible de veces al día, pero sobre todo en mujeres, puesto que en la mujer es más fácil que el hecho psíquico-emotivo se separe de los más estrechos condicionamientos fisiológicos. Cuando en estos casos permanece el nivel corriente –físico– de la conciencia, se entra en el campo de la patología, de la que, como ya hemos dicho, podrían aprenderse cosas interesantes si se estudiase en posesión de los puntos de referencia esotéricos adecuados.

ese apogeo se «fija» aquí o se estabiliza, por mutación de plano; y provoca un estado de considerable duración («sin fin»), que ya no está fisiológicamente condicionado, y que sobre todo los Tantras budistas consideran el umbral de la Gran Liberación y de la «iluminación perfecta». La ola de placer que asciende se vuelve idéntica a la del pensamiento-iluminación (*bodhichitta*), que se pone en marcha y desde abajo asciende hacia la cabeza, como en el Yoga.

Tal continuidad es alimentada, como llama de combustible, por la sustancia sutil de la mujer; y aquí entra en cuestión precisamente lo que en el texto antes citado se denomina absorción del *rajas* en el estado en el que el semen es detenido. Se desarrolla así la unión alquímica del Shiva inmóvil, fijo, con la sustancia de su esposa, en un sentido activo que por último conduce más allá del propio momento únicamente extático.

No se deduce claramente de los textos si en el acto sexual la técnica de la detención ha de practicarla, además del hombre, también la *mudrâ* o *shakti*, es decir su compañera. Sí se habla, para la mujer, de una técnica correspondiente, denominada *amarolî-mudrâ* [48], pero separadamente, reseñando únicamente los poderes especiales que le procura a la mujer, sin que se hable de sincronismo con el acto análogo del hombre. De todos modos, esta técnica destinada a la mujer confirma el lado no fisiológico de este tipo de procedimientos. En el caso de la mujer, de hecho, no hay un proceso de eyaculación que haya que inhibir ni del que se obtenga una sustancia comparable al semen masculino; ya se sabe que en la mujer se producen secreciones vaginales y, en parte, uterinas, sobre todo las de la glándula de Bartolini (secreciones que los tratados de erótica profana hindú denominan «agua de amor» o «agua del dios del amor»), que suelen iniciarse ya con el estado genérico de su excitación sexual, sin que estén localizadas en un solo punto de crisis como sucede en el hombre con la eyaculación. El término más usado en los textos tántricos, *rajas*, tiene más de un significado. Uno de ellos es «menstruo». Es evidente que no puede ser cuestión de que la mujer refrene nada parecido durante el acto sexual; lo que la mujer deberá tomar y fijar será más bien la fuerza que en el apogeo erótico se siente aflorar impetuosamente: fuerza que, en la mujer, es la contrapartida de la *vîrya*, de la virilidad trascendente del hombre, y que en ella guarda con el menstruo la misma relación que el *vîrya* con el semen como esperma. Es esta la fuerza que los antiguos concebían como «semen femenino», necesario según ellos para la procreación. Con demasiada precipitación se ha declarado equivocada y fantasiosa esta concepción del «semen femenino», profesada también en Europa hasta el siglo XVII, porque aquello de lo que se trataba había sido asociado accidentalmente con los menstruos o secreciones vaginales. El «semen femenino», como el *vîrya*, tiene carácter suprafísico; pero al considerar todo lo que por lo general constituye normalmente en la mujer el aporte necesario para la generación, bien puede hablarse de un todo psicofísico, que en su

48. *Hathayogapradîpikâ*, III, 92-101.

aspecto físico incluye también los menstruos y las secreciones. Cuando en los Tantras se habla del semen masculino y del semen femenino como los dos principios que, al unirse, engendran la corriente ascendente de la iluminación del mismo modo que en el acto sexual corriente el esperma y el óvulo, al unirse, engendran el núcleo primero del embrión, hay que entender que se refieren efectivamente a las contrapartidas suprafísicas separadas, retenidas, fijadas y hechas fundir una con otra: y no es casualidad que en los textos del Vajrayâna se establezcan correspondencias entre ellos y las dos corrientes, *idâ* y *pingalâ*, o *lalanâ* y *rasanâ*, que en el Yoga puro, ascético, se hace que se detengan y confluyan, tal como hemos explicado [49]. Si quisiéramos traducir *rajas* por «menstruo», y por tanto quisiéramos considerar los menstruos en sentido propio, el menstruo debería entenderse también en el sentido de aquella fuerza mágica ambigua, o *mana* especial, de la que hemos hablado (*cf.* § 37); retenerlo tendría relación con convertir completamente la posibilidad materna de la mujer en la posibilidad puramente afrodítica, con el consiguiente y probable efecto de una extrema saturación fascinante-demónica sexual en el tipo en cuestión. Pero también podemos tener en cuenta otro de los significados posibles del término sánscrito *rajas*. Además de «rojo» (de ahí la relación con los menstruos), además del significado filosófico que le es propio en la doctrina tradicional de los *gunas*, además del de polen o polvo de una flor (especialmente de loto), *rajas* tiene un significado sinónimo de *tejas*, fuego o energía radiante. Esto remite exactamente a la naturaleza de la sustancia sutil de la mujer, a la que los textos antiguos consideran en estos términos cuando comparan la unión sexual con un sacrificio en el fuego, y a la mujer, o bien sus órganos sexuales, con la llama de ese mismo fuego [50]. Es la sustancia que alimenta el proceso de disolución y de unificación extática durante el acto sexual mágico. Tal vez no tengan únicamente sentido profano estas palabras de un antiguo texto egipcio: «Como fuego quema el cuerpo de la mujer».

Dado que el *shukra* con el *rajas* en el presente contexto no pueden tomarse en el sentido literal material (esperma y menstruos), sino que deben referirse a los dos

49. *Cf.* G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, *cit.*, v. I, p. 242.

50. Una designación frecuente de la mujer, cuando se habla de las uniones, es *suryâ*, o sea el sol puesto en femenino. Esto remite al aspecto en cierto modo positivo de la misma energía, a su aspecto de «esplendor». En este mismo contexto se puede recordar que en la Hélade, a las mujeres de tipo fascinante y «maga», como las propias Circe y Medea, se las consideraba también entre las Helíades, o sea de ascendencia «solar»: *cf.* K. Kerényi, *Le Figlie del Sole*, *cit.*, 1949. Como correspondencias en un plano bastante más condicionado, podrían aducirse algunas sensaciones expresadas por los poetas, por ejemplo: ante la presencia de ella sentía siempre «la sensación de estar envuelto en un éter inflamado en un aura vibrante», por lo que le viene el recuerdo de que, de niño, una tarde «al atravesar un terreno solitario se había sentido de pronto envuelto de fuegos fatuos y había lanzado un grito» (D'Annunzio); por efecto del aliento femenino: «Y más allá de los sentidos el alma alcanza – un perfume salvaje y agudo – *como ardiente rocío* que se disuelve – en el seno de un capullo helado» (Shelley). A. Léger: «¡Oh mujer y *fiebre* hecha mujer! Labios que te han gustado no gustarán ya la muerte».

principios, el masculino y el femenino, que hay que ser capaz de conservar y fijar impidiendo que se disipen y se degraden en el proceso fisiológico animal, dado esto, pues, si queremos hacer inteligible la teoría de que el estado trascendente se obtiene por medio de la unión del *shukra* con el *rajas*, hay que suponer por tanto una intervención sincrónica de la mujer en el *samarasa*. En los *Dohâkosha*, de hecho, se dice que no sólo debe inmovilizarse el *shukra*, sino también el *rajas* (el «semen femenino») para que se produzca el estado al que apunta todo el procedimiento [51]. Sólo en las prácticas sexuales taoístas, que en parte tienen otra orientación distinta, parece que no sea este el caso, o que no siempre sea el caso. Paracelso escribe en algún lugar que «Dios ha predispuesto el nacimiento de modo que la fantasía se reponga en dos personas, adaptándose en una la imaginación a la imaginación de la otra, en el hombre a la de la mujer, y viceversa. Porque el hombre sólò tiene media imaginación, pero junto con la mujer tiene una entera» [52]. Esta idea podría encontrar una aplicación adecuada también en la situación de la que hablamos: la integración de dos imaginaciones vivas y casi diríamos magnetizadas por el deseo que se encuentran, esa tiene que ser ciertamente la contrapartida interna del régimen tántrico del acto sexual.

Finalmente, por lo que se refiere a la coparticipación de la mujer en el proceso de fijación, parecería que esta participación es requerida incluso por una razón práctica, si, dada la postura ritual invertida, es la *mudrâ* la que tiene que desempeñar la parte activa. Si se abandonase al curso normal con crisis y síncope de la experiencia erótica, es bastante claro que casi ninguna mujer podría continuar desempeñando esta función, y con su desfallecimiento se detendría todo el proceso.

Por lo demás, pueden resultar interesantes algunas expresiones curiosas de la escuela Sahajîva referentes al régimen del acto sexual: «En el amor reside el estremecimiento del gozo y, sobre ese estremecimiento, el flujo [sustitución del estado anterior por el estado continuo], y luego el flujo por encima de ese flujo [el establecimiento del nuevo estado, por fijación]». «Hay agua sobre la tierra, y sobre esta agua surge la ola; el amor permanece por encima de esta ola [referencia al ir más allá del punto de la crisis erótica]: ¿hay quien conozca eso?» [53] Y también: «Sumergirse en las profundidades del océano sin mojarse», «atar un elefante con un hilo de araña» [54] son alusiones a detalles del arte interior que hay que poner en práctica. Ya hemos hablado del símil de cabalgar el tigre, o sea una situación que, so pena de graves consecuencias, no admite el dejarse derribar: porque entonces el tigre se abalanzaría sobre aquel que se ha dejado descabalgar y ahora podría hacer presa en él. De tales consecuencias del abortarse la práctica espiritual, hablaremos más adelante.

Unas palabras sobre el tipo de preparación que requieren estas prácticas, en sus

51. M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité*, *cit.*, p. 261.
52. *Scritti scelti*, Milano, 1943, p. 139.
53. En S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, *cit.*, p. 167.
54. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, *cit.*, p. 163.

formas superiores. La regla es que la muchacha primero debe ser «adorada» y luego «poseída» (y en el ritual, incluso en el de prácticas colectivas, se indican dos posturas distintas de la pareja, para la primera fase con la mujer a la derecha del hombre, y para la segunda a la izquierda). «Adorar» significa, en su más alto grado, «hacer objeto de culto» comprendiendo profundamente que en la mujer está presente la diosa, Târâ, aquella que da la salvación, u otras imágenes cultuales vitalizadas del principio femenino; en cierto modo, tenemos aquí una correspondencia con el culto a la mujer propio de los «Fieles de Amor» medievales. Detalle interesante, en la fase de adoración del hombre, aunque éste tiene naturaleza de Krishna (el macho divino), se le atribuye frecuentemente naturaleza de Râdhâ, o sea de mujer. Esto se explica en el sentido de que el hombre, mientras permanece en el ámbito profano, pertenece a lo femenino, no posee la verdadera virilidad; tiene que abandonar la presunción de ser ya un *purusha* (la encarnación de la verdadera virilidad, sin movimiento) si quiere penetrar en el ámbito de lo eterno [55]. Tal vez en un contexto parecido, en la mística se le atribuye al alma una parte femenina, la de una esposa o prometida, respecto del amante celestial. En el tantrismo vishnuita se mantiene a veces esta relación; pero se trata de excepciones y de diluciones de la concepción central. El proceso se desarrolla globalmente en el sentido de una superación de aquella condición y de una inversión de polaridad: la mujer primero adorada como encarnación viva de la diosa y portadora de lo suprasensible de la fuerza salvadora e iluminante, como hemos dicho, es posteriormente poseída, haciéndola pasar de la derecha a la izquierda.

De un manuscrito bengalí resumido por Mahindra Mohan Bose [56] pueden tomarse algunos datos interesantes sobre la preparación para el rito sexual. El documento prevé una larga y difícil disciplina de alimentación del deseo y, al propio tiempo, de refrenamiento de éste. En un primer período, el hombre debe servir a la joven (en lo cual puede verse en cierto modo un equivalente técnico del «servicio de amor» medieval) y dormir en la misma habitación que ella, a sus pies; luego, durante cuatro meses, compartirá con ella su cama con ella a su derecha, posición que, como hemos dicho hace poco, es la de la fase de «adoración»; durante otros cuatro meses, lo hará con ella a la izquierda, siempre deseándola pero sin contactos corporales. Sólo después de todo este período se admite el acto sexual. La finalidad del conjunto de este procedimiento bastante formalizado es evidentemente doble: alimentar por un lado un deseo sutilizado y exasperado en la proximidad de la mujer sin contactos, casi en una quintaesencia del amor platónico pasada a la técnica; en segundo lugar, desarrollar el dominio de sí mismo hasta el grado en que, en el propio acto sexual, en el abrazo de la mujer y en la identificación disolutiva con su sustancia fluídica, con su *rajas*,

55. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, pp. 145-146.

56. *An Introduction to the Study of the post-chaitanya sahajiyâ Cult*, pp. 77, 78, *apud* M. Eliade, *Le Yoga: liberté et immortalité, cit.*

estará en condiciones de retener el semen y de desviar la ola en el punto apical de la crisis erótica, del orgasmo.

Se puede hablar, pues, de una ascesis preliminar *sui generis*, igual que con respecto al fin supremo perseguido a través de estas técnicas se puede hablar de una realización suprascética distinta de los éxtasis místicos. Esto se ve claramente sobre todo en el tantrismo budista, o sea en el Vajrayâna. Estas escuelas llegan a concebir un Buddha bastante distinto de la imagen que de él se da habitualmente, un Buddha que venció a Mâra, el dios de la tierra y de la muerte, y que alcanzó la iluminación absoluta, conquistando asimismo poderes sobrenaturales gracias a los ritos de magia sexual y a la unión con mujeres («ellas son las divinidades, ellas son la vida», pone un texto en boca de Buddha) [57]. Por lo demás, aquí no se trata solamente del sexo concebido como uno de los medios para conseguir el nirvana. El punto específico que queríamos destacar es que en el Vajrayâna el estado supremo de la *mahâ sukka*, en el que Buddha está unido a su Shakti, se pone jerárquicamente por encima del propio estado del *nirvâna* considerado unilateralmente, o sea considerado como éxtasis apartado del mundo. Esa es la esencia de la doctrina del denominado «cuarto cuerpo» de los Buddhas, llamado *mahâsukha kâya*; precisamente unidos con la Shakti, en ella están unidos con la raíz de toda la manifestación, lo que equivale a decir que son señores tanto de la inmanencia (*samsâra*) como de la trascendencia (*nirvâna*), términos que en esta escuela dejan de constituir una oposición. En cuanto a experiencia, pues, podríamos pensar en una superación del estado extático o de simple *excessus mentis* entendido en sentido pasivo, «místico». Por lo demás, este es un enfoque que se ha hecho entrar conscientemente también en otras corrientes de la metafísica hindú. Así, por ejemplo, se dice: «No permitas a la mente que goce de la felicidad que viene de la condición extática (*samâdhi*), sino que, por medio de la práctica de la discriminación, libéralo del apego que se siente por tal felicidad» [58].

Por lo general, pueden descubrirse significados análogos detrás del simbolismo y la propia terminología de las escuelas de que hablamos. Si se concibe que cada hombre es potencialmente un Buddha, la mujer empleada, además del nombre de *mudrâ* (cuyo significado ya hemos explicado) y de *shakti* (porque encarna tangiblemente a la Shakti), tiene el nombre de *vidyâ*, que quiere decir «conocimiento» en un sentido que a menudo se confunde con *prajñâ* = iluminación; con esto se quiere decir que la mujer encarna el principio que puede producir el despertar en el hombre de su cualidad potencial de «buddha». En el mismo sentido en que la mujer de los «Fieles de Amor» hace sensible a la conciencia «Nuestra Señora Inteligencia», la Gnosis salutífera, la Sabiduría santa que hace pasar de la potencia al acto al «intelecto posible» presente en el amante (*cf.* § 47), así es aquí símbolo vivo de la *prajñâ* (iluminación) y encierra la *prajñâ* en las profundidades del propio ser. Además, en estas escuelas, el

57. L. De La Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, *cit.*, p. 144.

58. *Mandûkya Upanishad*, II, 45 (com.)

misterio del cumplimiento final se da con enorme frecuencia mediante el simbolismo de la unión de *padma* y *vajra*, que son otros dos términos polivalentes porque admiten simultáneamente un significado abstracto, metafísico, doctrinal, y un significado concreto sexual. Pueden aludir, ya al órgano sexual femenino y masculino, ya a la «matriz de los Buddhas» por una parte y al cetro-rayo o «diamante» por otra (estos últimos son símbolos de la fuerza y del principio fijo, incorruptible y soberano del ser). En otros casos, los dos términos son *prajñâ* y *upâya*, o sea la fuerza-iluminación por un lado, y la técnica, el «medio adecuado» o el «poder agente» por otro, que al unirse conducen a la realización suprema. Ahora bien, de nuevo se trata aquí de una unión que unas veces se concibe en términos abstractos, metafísicos, únicamente espirituales, y otras en un marco que implica la unión del principio masculino con el femenino a través del acto sexual llevado a cabo por un hombre con una mujer, porque vuelve a haber una correspondencia ontológica, mágica y analógica entre estos, los principios y lo que se designa con los citados términos de *upâya* y *prajñâ* [59]. Pues bien, el punto que puede extraerse de este contexto, y que queríamos poner de relieve, es el énfasis que recibe el principio masculino por el hecho de que a la fuerza-iluminación se le da carácter femenino, y por el hecho de que ésta, en el simbolismo hierogámico, desempeña el papel de la hembra poseída en un acto sexual por el macho: y que el *vajra* puede adoptar un significado fálico es algo generalmente reconocido [60]. Este es un indicio signalético de la dirección «mágica» de tales corrientes; en cierto modo, nos vemos remitidos a lo que decíamos sobre la muerte de Beatriz y de Raquel y sobre el simbolismo hermético del incesto.

Cabe preguntar aquí en qué medida conducen las prácticas sexuales tántricas a los mismos resultados que el despertar puramente yóguico de la *kundalinî*. De los textos resulta con bastante claridad que este despertar se considera posible también mediante el empleo de la mujer, y ya en su momento hemos destacado la importancia de los fenómenos de la propia vida sexual profana (por ejemplo en ciertos casos de hebefrenia) que probablemente se explican como efectos de un despertar parcial de la fuerza basal. En la fisiología suprafísica del Yoga se habla de un centro próximo a aquel en el que «duerme» *kundalinî*, llamado *yonishthâna*, y se dice que en él, en relación con el deseo carnal, ya puede producirse una unión de Shiva y Shakti casi

59. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. xxxviii.

60. También en el caso de los dos principios concebidos como «iluminación» el uno, *prajñâ*, y como fuerza operante el otro, *upâya*, se indican correspondencias en centros de fisiología suprabiológica, en términos análogos a los del taoísmo: al primero se lo sitúa en la parte inferior del cuerpo, junto al plexo solar (más o menos allí donde el taoísmo sitúa el «espacio de la fuerza»), y el segundo en la cabeza. También aquí la práctica tiene por objeto hacer ascender a la diosa desde el polo inferior hasta el Señor en la región del cerebro (*cf.* S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. xxxviii). En la iconografía tibetana del *yabyum*, la madre, *yum*, y el macho que ésta abraza son las correspondencias de *prajñâ* y *upâya*, que uniéndose provocan la ascensión del pensamiento-iluminación (G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls, cit.*, v. I, p. 244.)

como anticipación o reflejo de la suprema unión que según las enseñanzas yóguicas se producirá en lo alto, en la región coronal. También esto hace pensar en la posibilidad de convergencia de las dos técnicas. Además, hay textos en los que la mujer amada y poseída es presentada como símbolo vivo de la propia *kundalinî* o *chandâlî*. El punto de vista predominante, sin embargo, es que gracias a las prácticas sexuales sólo transitoriamente se puede captar el *sahaja*, el estado supremo, el estado no-dual más allá del Yo y del no-Yo, pero que esta conquista es difícil estabilizarla, como si se tratase simplemente de una especie de golpe de mano, y que no se puede proceder a todas las operaciones con la *kundalinî* ascendida que se prevén en el Yoga. Esta es precisamente la objeción que ponen los ambientes de puro Yoga contra las prácticas que aquí hemos indicado [61]. Conforme a esto, también en los textos del tantrismo budista se habla a veces de maestros que, tras haber alcanzado la iluminación por medio de las prácticas sexuales, se mantuvieron alejados de la mujer siguiendo otra vía y proclamando una severa doctrina. No así en los ambientes de los Siddhas y de los Kaulas, por no hablar también de los grupos en los que se da a estas prácticas incluso una orientación de magia operativa.

Si, como hemos visto, los gajes de un despertar de la *kundalinî* mal ejecutado pueden ser la enfermedad, la locura o la muerte, no hace falta decir que tal peligro está igualmente presente en las prácticas sexuales, o más bien en éstas es incluso mayor, dado que, a causa de la orientación congénita de la sexualidad humana, es más difícil controlar todo el proceso y llevarlo adelante en el sentido correcto. Si en el acto sexual cae el *bindu* (término técnico que designa el semen y el principio que a éste corresponde), la consecuencia, en vez de la liberación, será un apego todavía más temible [62]. En particular, el peligro puede ser el de una total intoxicación sexual; habiendo absorbido en los estratos más profundos del ser la fuerza femenina, habiendo activado la energía elemental del sexo y del deseo, si la transmutación (la inversión de polaridad) no se produce porque lo que predomina, tal vez en el inconsciente, es la tendencia al simple deseo concupiscente, la consecuencia puede ser una irremediable intoxicación del propio ser. En ese caso se dice que de la condición de hombre incluso se puede retroceder a la de «demonio», un instrumento de la fuerza de la que uno había querido tan sólo servirse como medio. Ese es también el peligro de lo que algunos denominan la «magia roja». Mientras que lo propio de las prácticas de tipo tántrico en sus formas superiores es usar la experiencia del sexo como medio para tener contactos con lo suprasensible, lo propio de la «magia roja» es lo contrario, usar los contactos con lo suprasensible (a veces con ayuda de drogas) como medio para intensificar la experiencia sexual, y particularmente para prolongar anormalmente la duración del orgasmo y del placer, sin por ello cambiar su naturaleza en el sentido antes indicado. El peligro de las prácticas

61. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. 180.
62. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls, cit.*, v. I, p. 242.

de tipo tántrico es precisamente terminar en este plano, aunque sin darse exactamente cuenta.

Hay un mito griego que puede entenderse como representación de este final abortado: es el mito de la túnica de Neso. Deyanira, para asegurarse el amor y el deseo de Heracles, le manda una magnífica túnica que había recibido de Neso, impregnada de un filtro de amor; pero el filtro era de muerte, por lo que Heracles sintió intoxicado su cuerpo, y que las venas le ardían con un fuego inextinguible. De nada sirvió que Deyanira se matase. Sólo pudo salvarlo su transfiguración sacrificial en el fuego del monte Oeta, donde, sin embargo, al fuego le sucedió el relámpago divino; a través de éste, Heracles es transportado al Olimpo, donde obtiene por esposa a Hebe, la juventud eterna. En este mito son bastante visibles algunos significados profundos que también son válidos para el orden de cosas de que estamos hablando. La mujer elemental que se ha evocado y absorbido, que se ha hecho entrar en sí mismo, puede convertirse en el principio de una sed mortal e inextinguible. Entonces, únicamente una «fulminación» olímpica puede conducir al fin originario e inmortalizante de la unión.

La situación obsesiva está eficazmente ilustrada en una novela de Meyrink, precisamente en referencia a las ideas del tantrismo. Se describe a un personaje que se somete al poder de la diosa activado en una mujer como principal encarnación de aquella, hasta el punto de perder el principio de la virilidad sobrenatural (aquí simbolizado por un puñal-lanza, que puede hacerse corresponder al cetro-diamante –el *vajra*– de la doctrina oriental). Una vez conocida físicamente, la mujer pasa entonces a actuar de forma hipersensible o sutil en forma de una imagen fascinante y alucinante «de sus ojos, de su cuerpo, de todo su ser despiadado». El personaje en cuestión se expresa así: «El súcubo se apoderó completamente de mis sentidos... fue como una continua sed mortal, hasta el límite, en el cual, o la copa se hace añicos, o bien el propio Dios abre la cárcel... Mi tormento se centuplicó porque Assia, por decirlo así, había pasado a actuar en un plano más profundo, menos tangible para mis sentidos aunque siempre dejaba notar su proximidad consumante. Si antes mi voluntad había tratado de alejarla de mí, ahora aquella misma voluntad se revolvía contra mí y ardía de deseo por ella». En mil imágenes fascinantes se le aparece ahora «la Desnuda, la Sugeridora, la Corruptora», e idéntica en todas estas múltiples imágenes de fiebre, de deseo y de desnudez, la mujer comienza a «envolverlo en su aura y a penetrar en él, creciendo en él y en torno a él», hasta que siente que se encuentra «en el límite de la perdición, con un pie en lo que los sabios llaman el octavo mundo, el mundo de la destrucción completa» [63].

Recordemos finalmente que, según los textos hindúes, quien quiere poner en práctica las técnicas sexuales que conducen al *mahâ-sukha*, además de un perfecto dominio de sí, tiene que poseer un cuerpo sano fortificado mediante las disciplinas del Yoga físico; de otro modo, el *mahâ-sukha*, o sea el éxtasis del estado de unión,

63. G. Meyrink, *L'Angelo della Finestra d'Occidente*, Bocca, Milano, 1949, pp. 467, 470.

llevará a un ofuscamiento de los sentidos, «a algo semejante a un desvanecimiento» [64]. Este detalle es importante; puede verse su relación con estados negativos que en la propia erótica profana, especialmente en la mujer, a menudo se manifiestan en el acto sexual en sustitución de la experiencia transfigurante.

Nos hemos extendido un poco con los ritos sexuales tántricos hindúes porque presentan, de modo suficientemente visible y relacionados unos con otros, todos los temas principales que al tratar de la metafísica del sexo hemos encontrado ya sea en el ámbito profano, en formas privadas de intención, pasivas y conativas, ya sea en el de las sacralizaciones tradicionales. En estos ritos, de hecho, hemos vuelto a encontrar el régimen de las evocaciones, el transparentarse y activarse en el individuo de uno u otro sexo el poder que constituye su propia naturaleza o raíz ontológica más profunda. Asimismo, hemos considerado como parte de un todo el régimen del deseo «platónico», el estado sutilizado, psíquico, de embriaguez que es la esencia de todo *eros*, mientras que una condición precisa que se presupone en las prácticas es la independencia potencial de los condicionamientos fisiológicos corrientes tanto de este deseo como del propio ápice del «placer» que se realiza en el acto sexual. La asociación entre muerte y amor (el amor que mata, el morir de amor, la «muerte» en el espasmo, en el orgasmo y en el delirio carnal) pasa aquí del plano romántico o únicamente emocional al efectivo, objetivo, de una técnica iniciática en una experiencia en la que, a la solución de continuidad, al sumergimiento que en la mayoría corresponde al trauma o crisis provocada por la unión con la mujer, la sustituye una presencia que en sí acompaña o claramente determina la ruptura de nivel, el «matar la mente», el rayo del «pensamiento-iluminación» más allá del estado dual. Por último, tanto la doctrina del andrógino como clave de la metafísica del sexo por un lado, como la idea de que la sexualidad en función animalmente procreativa representa una caída por el otro, reciben confirmación de las técnicas de la inversión de polaridad y de retención del semen, como también de la concepción de la *kundalinî*, que, una vez despierta, se convierte en la fuerza que, en vez de alimentar el círculo de la generación y reforzar su vínculo, conduce al *sahaja*, a lo sin-muerte, a lo incondicionado. En estas tradiciones, pues, encontramos un conjunto típico en el que, como otros tantos eslabones de una única cadena, se vinculan unos a otros los distintos elementos dando el sentido exacto del todo del que hay que partir para toda comprensión más profunda de cada uno de los fenómenos, aspectos y posibilidades del *eros* y del amor sexual.

En lo que sigue informaremos de otras tradiciones secretas en la misma línea de la enseñanza tántrica; pero los nuevos datos que pueden encontrarse son más fragmentarios, y no encontraremos siempre la misma claridad y el mismo nivel en cuanto a las finalidades superiores de los procedimientos.

64. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults, cit.*, p. 108.

56. *Prácticas sexuales secretas en el taoísmo chino*

Sobre las prácticas sexuales del taoísmo chino, la fuente principal de información la constituye el material recogido por H. Maspero en un largo ensayo bien documentado, al que nos remitiremos esencialmente [65]. Como trasfondo, sin embargo, también hay que tener presente el denominado «arte secreto de la alcoba», corriente en la antigua China, sobre el que ha tratado R. H. van Gulik [66].

Ante todo es oportuno aclarar cuales son en general las realizaciones que expone el taoísmo. Aunque Maspero sea una autoridad por lo que a sinología se refiere, creemos que no está en lo cierto cuando dice que en el taoísmo la concepción más corriente se refiere a obtener la inmortalidad en relación con la «solución del cadáver» (*shi kiai*): es el caso en el que el iniciado taoísta, al morir, no deja tras él un cadáver, sino que en su lugar se encuentra una espada o una vara-cetro, y resurge en un cuerpo inmortal que es transformación esencial del cuerpo caduco. Por el contrario, según Maspero, la enseñanza esotérica taoísta se refiere a las prácticas con la respiración y con el sexo. Ahora bien, esto no es así. La «solución del cadáver» también se ha considerado en otras tradiciones, no como idea religiosa corriente, sino como término supremo de lo que un adepto de elevadísimo grado puede esperar alcanzar. El propio cristiano sabe del Cristo que resucita, desapareciendo su cuerpo de la tumba, y Pablo, recogiendo sin duda la noción de ambientes mistéricos, habla de «cuerpo de resurrección». Con esto se puede asociar el tema de figuras míticas arrebatadas o desaparecidas místicamente, que figura en muchas tradiciones y leyendas. La doctrina taoísta del *shi kiai*, de la solución del cadáver, entra en este orden de ideas.

Las prácticas secretas referidas por Maspero, si por un lado pueden formar parte de los procedimientos destinados a encaminar hacia esta singular realización –la transmutación del cuerpo hasta sustraerlo a su corruptibilidad y a desmaterializarlo sin residuo–, por otro lado, en cambio, pueden permanecer en un nivel bastante más bajo. De hecho, cuando en ellas se habla de la obtención de la «vida eterna», en más de un caso es evidente que más bien se trata de la «larga vida» *–ch'ang-sheng–*, o sea de una especie de prolongación extranormal de la existencia individual, con reducciones de los procesos corrientes alteradores del compuesto físico, vital y sutil del organismo. Podríamos vernos llevados a interpretar en tal sentido las operaciones de retención, fijación y nutrición del principio vital originario, de lo que ya hemos visto que hablaba el tratado sobre el Misterio de la Flor de Oro; se produciría entonces una divergencia precisa respecto al fin de las prácticas tántricas y yóguicas hindúes, porque estas últimas más bien apuntan a la superación de todo condicionamien-

65. H. Maspero, «Les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne», *Journal Asiatique*, v. CCXXIX, fasc. de abril-junio y de julio-septiembre, 1937.

66. R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life*, Tokyo, 1951; véase también *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.

to y a la «Gran Liberación», incluso si se piensa que a eso se puede llegar ya en vida, y en el cuerpo. Por otra parte, en las prácticas taoístas de que hablamos, también tiene una importancia esencial la operación de unión de lo masculino y lo femenino, del *yang* y el *yin*, equivalente a la realización del estado no-dual. Así, estas enseñanzas dan la impresión de cierta oscilación, lo cual tal vez no carezca de relación con el hecho de que, como advierte un texto, «las instrucciones más importantes del taoísmo no se encuentran en el texto escrito de los libros, sino en fórmulas que se transmiten oralmente» [67].

Maspero distingue las prácticas con el aliento de las que como medio emplean el sexo. Las primeras bastará aquí con mencionarlas, incluso porque en parte se trata de enseñanzas análogas a las ya consideradas al hablar de la transmutación endógena. Así aparece la noción del «espacio de la fuerza» situado en la región *yin* del cuerpo (es *yang*, masculina, la parte del cuerpo que está por encima del diafragma, y *yin*, femenina, la que está por debajo del diafragma), y precisamente «tres pulgares por debajo del ombligo»; ahora recibe propiamente el nombre de «el campo del Cinabrio Inferior», *tan t'ien*. El acceso a este campo está obstruido (por un umbral que «las divinidades no abren a la ligera»). La práctica consiste esencialmente en controlar la respiración, en apoderarse del principio vital del aliento y, apartado el obstáculo, hacerle alcanzar el campo del Cinabrio Inferior. Entonces el aliento se encuentra con la Esencia, también llamada «el Aliento de la Hembra misteriosa»; así integrado, si es «encerrado», o sea retenido largo tiempo, da lugar a una especial energía suprafísica que se difunde y circula por todo el cuerpo como un fluido, regenerándolo y haciéndolo vivo. A veces también se tiene en cuenta un proceso ascendente por medio del cual la fuerza del centro inferior se dirige al denominado campo del Cinabrio Superior (localizado en la cabeza); se transforma entonces en un fuego «desde donde incendiar el cuerpo para que el cuerpo tenga el esplendor del fuego». Lo cual se pone en relación con la «fusión de la forma [física]», o sea del soma, del propio cuerpo; fusión, se dice, por analogía con el cambio de estado operado por el fuego en las sustancias sólidas metálicas. Nos vemos así conducidos de nuevo a la concepción de un cuerpo transformado que supera la muerte [68]. En todo ello se encuentran algunas correspondencias con las enseñanzas del *kundalinî yoga*: el centro inferior, la naturaleza ígnea de *kundalinî*, la obstrucción del umbral de la vía axial, el proceso ascendente, la unión de lo masculino y lo femenino (en el Yoga: Shiva y Shakti) en la sumidad de la cabeza.

De las prácticas taoístas con la respiración pasamos ahora a las prácticas con el

67. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p 199. Parece que a veces las dos realizaciones han sido asociadas en el sentido de que «tras haber vivido largo tiempo», se pasa a la estancia del «Soberano de lo alto», que sin embargo se confunde con el Gran Principio (*T'ai-she*), y por consiguiente con la trascendencia y con la inmortalidad en sentido propio. También se encuentran alusiones en este sentido en Chuang Tse.

68. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, pp. 208, 213-214, 234, 245-246, 394-395.

sexo propias de esta misma tradición. En los manuales sobre el sexo, el término *Yin-tao* (la Vida Escondida) designa la unión sexual. Como el tantrismo, el taoísmo profesa el principio de que el empleo del sexo, si bien para algunos resulta pernicioso, para otros –para los que están en posesión del conocimiento– puede constituir un medio de realización espiritual y de salvación. «Unirse con una mujer –se dice– es como guiar un caballo al galope con las riendas podridas». Pero aquel que sabe, no experimenta daño cuando se une con mujeres, sino beneficio. «El Emperador Amarillo –se lee en el *Yu-fang she-yao*– yace con mil doscientas mujeres y se vuelve inmortal; la gente vulgar tiene una sola mujer y [gozando de ella] destruye la propia vida. Tener el conocimiento o no tenerlo: ¿cómo no van a derivarse de eso resultados opuestos?» [69].

El conocimiento de que se trata se refiere a una doctrina secreta; así, en el mismo texto (1*b*) se dice que el procedimiento «los Inmortales se lo transmiten entre sí; juran, bebiendo sangre, no transmitirlo a diestro y siniestro». Eso es también lo que repite el maestro Teng Yu-tse: «Esta técnica es absolutamente secreta: ¡no la transmitas más que a sabios!» [70]. Otro maestro, Ko-Hong (siglo IV), tras haber hecho hincapié en la gran importancia de las «prácticas de la alcoba» (*fang-chong-che-fa*), dice sobre el objetivo más alto que hay que perseguir con ellas: «Esta receta, los Hombres Reales se la transmiten oralmente; en el origen nadie la ponía por escrito. Aunque se usen las drogas más famosas, si no se conoce este eficaz procedimiento [la práctica con el sexo], no se puede conseguir la vida eterna» (*Pao-p'o tse*, 8, 3*b*). Así, no hay que pensar que, contando únicamente con los textos, se pueda tener plena claridad sobre aquello de que efectivamente se trata.

El maestro taoísta citado hace poco, Ko-Hong, menciona efectivamente varios fines perseguidos por aquellos que hacen uso no profano del sexo. Para unos, se trata de corregir la usura de la energía vital y de obtener la longevidad; para los otros, se trata de reforzar en sí mismos el *yang* y dispersar el *yin*; pero el fin más importante será «hacer volver atrás la Esencia para reparar el cerebro». Así traduce Maspero [71]; pero se haya o no se haya empleado precisamente en el texto el término «cerebro», es evidente que la operación a la que se alude es aquella de la que se ha hablado hace poco al citar las prácticas con la respiración; no se trata de un cerebro físico, sino del denominado «campo del Cinabrio Superior», situado en la cabeza. Hay que considerar, en general, que en este tipo de enseñanzas toda referencia de carácter aparentemente físico o fisiológico remite en realidad a una «anatomía» y una fisiología suprafísicas.

Aun distinguiendo estas distintas finalidades, el fondo común de las prácticas sigue siendo siempre la unión del *yang* y el *yin*, del principio masculino y el princi-

69. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, pp. 380-381.

70. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 386. También se dice: «Pocos son aquellos que pueden practicar este arte, por eso no oso divulgarlo» (en R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, *cit.*, p. 41).

71. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, pp. 409-410.

pio femenino, llevado el uno por el hombre y el otro por la mujer. Parece que, según sea la distinta orientación del estado de unión, en el acto sexual se realiza un fin o bien el otro. Una expresión curiosa, pero también sugestiva, empleada para la práctica sexual es «el envolvimiento del Dragón y el juego del tigre». El Dragón simboliza el *yang* y representa al hombre; el Tigre simboliza el *yin* y se encarna en la mujer que se emplea. Hay que tener presente que, a diferencia de otras tradiciones, la tradición china concibe el Dragón como animal doble, ya terreno y de las aguas, ya celestial y regio. Al simbolizar al hombre conforme a su doble naturaleza, podríamos referirnos precisamente a los desarrollos de la experiencia interior en el «juego del Dragón y del Tigre», las seis situaciones del *yang* atribuidas por el comentario a los seis signos *yang* del primer hexagrama del *I Ching*: partiendo de abajo, el Dragón, de la fase en que está oculto y sólo se presiente, pasa a la que es visible y poco a poco se lanza, se eleva en el éter, y desaparece.

En cuanto a la selección de la mujer, se da importancia a la edad: no más de treinta años, pero lo mejor es que tenga menos de 18 o 19 años. Como en el tantrismo, no tiene que ser madre, no debe haber tenido hijos: «Aunque sea joven, si ha tenido un hijo no puede ser útil» (*Yu-fang pi-kiue*, 1*a*). Una característica particular es aquí la prescripción de cambiar de mujer; todo un grupo de textos insiste en este punto como algo esencial: «Hay que cambiar de mujer tras cada excitación; y con el cambiar de mujer se alcanza la vida eterna» dice el texto ahora citado (1*b*), añadiendo: «Si se une siempre con la misma mujer, disminuirá el aliento del *yin*, y el provecho será escaso... La esencia y el aliento de la mujer se irán debilitando poco a poco, y ésta no podrá traerle grandes frutos al hombre» [72]. Esto se interpreta incluso en el sentido de usar muchas jóvenes una tras otra, y en otro texto se puede leer que «cuando se cambia de mujer más veces, aumenta el beneficio, y si en una noche se cambia dieciséis veces de mujer, se tendrá el grado supremo y excelente [de la operación]».

Esto, sin embargo, más que en procedimientos verdaderamente orientados a un fin iniciático, o sea de trascendencia, hace pensar en prácticas de magia sexual que podrían incluso rozar el ámbito de un vampirismo «psíquico» masculino. Esta idea viene a la mente no sólo debido a las referencias que algunos textos hacen a la longevidad, al alejamiento de las enfermedades, al «volverse ligero» el cuerpo, o «sutilizado», como otros tantos efectos de estas prácticas [73], sino también y sobre todo por el hecho de que a veces se recomienda no emplear jóvenes que ya sepan de la técnica: la razón de esta recomendación, según P'eng-tsu, es que en tal caso la mujer podría sacar partido del acto sexual para alimentar el *yin* y hacerse inmortal ella: una mu-

72. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, pp. 295-296. Pero este punto de vista también se encuentra en los antiguos tratados corrientes sobre el arte de la alcoba y se llega a decir: «Quien ignora este arte y se une tan sólo con una o dos mujeres morirá enseguida» (*cf.* R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, *cit.*, pp. 17, 42).

73. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 384.

chacha que sabe, buscará su propio desarrollo y no será de provecho para su compañero [74]. Entonces ya no se tendría un encuentro bilateral, una experiencia en la que ambas partes obtienen ventajas de fundirse en cierto modo en los estados que se desarrollan en el acto de amor. Habría que pensar, en cambio, que en este caso el hombre busca simplemente una sustancia fluídica complementaria que absorber o usar como excitante para reforzar la cualidad *yang* en sí, o cualidad «Dragón», principio de la virilidad, en contra de la *yin*, o «Tigre» de la mujer. Y entonces preferirían que su compañera no estuviese iniciada en el significado secreto, mágico, del acto sexual para impedir que sea ella la que saque provecho de él y, en el conjunto, que sea el *yin* el que prevalezca. Por lo demás, también en los tratados de arte profano del amor se pone de relieve un antagonismo y la mujer es llamada «la enemiga» porque tiende a llevarse el *yang* del hombre [75]. Si entrase únicamente en cuestión un fluido femenino que absorber para alimentar el propio principio vital, resultaría más fácil comprender el uso de muchas jóvenes, casi en serie. También en la India y en el Tíbet se conocen técnicas sexuales para prolongar la vida en un marco análogo: en esencia sucede que, cuando se está unido con una mujer, aunque provocando su orgasmo, no se participa en ningún modo del placer; esto, en cierta forma, llevaría a la absorción vampírica de la energía vital femenina [76]. Por lo demás, en las mismas *Upanishad* hay huellas de un análogo procedimiento «aspirante» que busca quitarle a la mujer «el semen» durante el acto sexual, haciendo que ésta no conciba. Dice el texto que, para ello, el hombre con la boca unida a la de la mujer, penetrando en ella debe emitir el aliento, y luego inspirarlo (y probablemente retenerlo) realizando mentalmente la fórmula: «Con mi fuerza, con mi semen tomo tu semen» (del «semen femenino» hemos hablado ya (§ 55) [77]. En este texto se alude también a algo análogo a lo considerado en el taoísmo, porque se hace depender de que se posea el conocimiento la ventaja del hombre, o de la mujer, cuando éstos se unen sexualmente: el hombre saca ventaja de las «buenas obras de la mujer» con la que se une si tiene el conocimiento; en cambio, es la mujer la que se apropia de la del hombre si éste no es consciente. Se añade que incluso hombres de categoría brahmánica están sin virilidad cuando se acoplan con una mujer sin tener este conocimiento [78].

Pero hay razones para pensar que en la práctica secreta taoísta no todo termina en un plano tan problemático. Entre otras cosas, la técnica principal no difiere mucho de la tántrica. La primera parte de esta técnica es denominada arte regia de igualar, armonizar o mezclar los alientos *–chang-k'i chen-chu–*; esta es la denominación técnica de los preliminares eróticos encaminados a reavivar el magnetismo natural encen-

74. H. Maspero, *Les procédés, cit.*, p. 396.
75. R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints, cit.*, p. 11.
76. *Cf.* A. David-Neel, *Magie d'amour et magie noire*, Paris, 1938, pp. 104-105.
77. *Brihadâranyâka Upanishad*, IV, iv, 10.
78. *Brihadâranyâka Upanishad*, IV, iv, 4.

dido con arreglo a la relación *yin-yang*, hasta un grado particular de exaltación y de sintonía de los dos. Sólo después de que este estado ha aparecido y se lo ha alimentado durante un tiempo, se pasará a la unión de los cuerpos (*yu-fang che-yao*, 1*b*). Es posible que con estos preliminares se apunte a la misma condición, para realizar la cual, según el ritual tántrico que antes hemos citado, habría que pasar con la mujer cierto período de tiempo, en intimidad pero absteniéndose de contactos físicos. Análogamente, como decíamos, el régimen del acto sexual, *huo-ho*, no difiere aquí mucho del tántrico: el hombre, al poseer a la mujer, no debe llegar a la emisión del semen [79], y si el proceso de eyaculación estuviese ya en curso, debe inhibirlo y hacer retroceder el semen para «retener la Esencia», y esta Esencia corresponde visiblemente al *vîrya* y al *bindu*, al principio de la virilidad mágica de la enseñanza hindú [80]. En el *Su-niu-Ching* se dice precisamente: «Lo esencial de la técnica consiste en unirse con muchas jóvenes sin emitir la Esencia» [81]. Se trata de hacer despertar la fuerza primaria (la Esencia); una vez que el desarrollo del acto de amor la ha puesto en movimiento (un texto dice: «tiene que ponerse bastante agitada»), hay que detener el proceso de eyaculación, para lo cual algunos textos incluso prevén medios radicalmente físicos. Se produce entonces un proceso de retroceso, la Esencia despertada y retenida asciende a lo largo de la columna vertebral, hacia el «cerebro». Este es el llamado «arte de hacer regresar la Esencia para que se reintegre en el [centro situado en el] cerebro – *huan-tsing pu-nao*» (*Yu-fang che yao*, 1*b*) [82]. «Penetrar nada más, sin emitir», se repite. Las instrucciones del Lueu King son: una vez que se han armonizado el aliento del hombre y el de la mujer, «penetrar cuando (...) es débil, retirarse es firme y fuerte» mientras que otro texto dice: «El que entra fuerte y sale débil, aunque hubiese tenido el mejor destino, perecerá» (*Yang-sing yen-ming lu* II, 13*a-b*). Como sujeto gramatical de la anterior frase, Maspero pone entre paréntesis «..., *phallus*, el órgano masculino» (que este texto denomina «el tallo de jade»). Pero esta interpretación nos parece más bien tosca; entre otras cosas, hace bastante poco imaginable el curso que las cosas deben tomar prácticamente, en el plano físico, sobre todo en el inicio, y no digamos en el caso en que la joven sea estrecha o sea virgen. Más

79. Este procedimiento ya solían recomendarlo los tratados corrientes sobre sexo, excepto cuando se buscaba deliberadamente la procreación; pero siempre había que llevar a la mujer al orgasmo («hasta hacerla gritar» dice un texto –*Tung-hoüan-tzu*, VII– *cf.* R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, *cit.*, pp. 8, 20, 33, etc.). Van Gulik pretende que los taoístas habían dado a la técnica una orientación «cruel» hasta el punto de hacer llamar al arte de la alcoba la «doctrina perversa» (*hsien-chiao*) y de «provocar no pocas veces la muerte de sus infelices víctimas», de las que se quería extraer la «feminidad primigenia» (*yuan-p'iu* – *Erotic Colour Prints*, *cit.*, pp. 11, 12. Pero hay que entender que Van Gulik se basa a este respecto en rumores malévolos de ambientes hostiles o profanos.

80. *Cf.* también Chao Pi Ch'en, *Trattato de alchimia e fisiologia taoista*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981. Es la traducción del texto del s. XIX *Wei sheng Sheng li Chiae Ming Chih* [N. del Ed. italiano].

81. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 384.

82. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 385.

bien tiene que tratarse esencialmente de un estado y de una fuerza, no del órgano sexual, sino del principio *yang* del hombre, que, si bien está «débil» cuando el primer contacto con la mujer, en el transcurso de la operación mágica debe ir reforzándose poco a poco, tomar el predominio sobre el *yin* y salir «duro» de la experiencia, siendo este uno de los fines que los textos indican explícitamente. El ritualismo se aplica aquí de tal modo que, puesto que el número completo del *yang* es ochenta y uno, en la práctica perfecta también tendría que ser este el número de los movimientos que el «tallo de jade» llevará a cabo dentro de las «cuerdas de laúd» (el órgano sexual femenino) [83]: cosa únicamente concebible como mecanización absolutamente paralizante, excepto en el caso de las situaciones especialísimas en las que, sin quererlo, la realización de un significado intensamente vivida lleva de modo espontáneo, casi diríamos que mágico, a una correspondiente y precisa estructura simbólica del gesto físico.

Teng Yu-tse, figura legendaria de «inmortal» que se supone que vivió en el siglo II, durante la dinastía Han, habla del doble fin: «hacer disminuir el *yin* para que aumente el *yang*» y «coagular el licor de la Esencia» (visiblemente, es como decir: fijar la *vîrya*) [84]. Maspero refiere la advertencia de que, como las de la respiración, estas prácticas no deben afrontarse sin una preparación adecuada. Además, para dedicarse a ellas, hay que escoger días bien determinados; a este respecto, hay para los taoístas un conjunto de prohibiciones astrológicamente fundadas. Por ejemplo, están prohibidos el primer día del mes y el último, los períodos del primer cuarto de luna y del último, y el de la luna llena, y a esto se añaden otras fechas y circunstancias que no son propicias, y prácticamente unos doscientos días del año están excluidos para la «unión mágica del Dragón con el Tigre» [85]. También se considera que ciertas horas son favorables: sin estar embriagado ni demasiado lleno de alimento, hay que operar con la joven en la «hora del aliento vivo *yang*, después de medianoche»; con lo que encontramos aquí nuevamente, entre otras cosas, la ya citada conexión entre mujer, eros y noche (§ 22). La práctica presupone la capacidad de meditación y de intensa concentración mental. No se habla de procesos preliminares de sacralización, como en la India y otros lugares, pero se dice explícitamente que la operación hay que efectuarla en un estado distinto del de la conciencia corriente de vigilia.

83. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 384. También en los tratados corrientes de erótica aparece una relación entre los números simbólicos (pares e impares) del *yin* y el *yang* y el movimiento que hay que llevar a cabo dentro de la mujer: así se prescribe llevar a cabo grupos de cuatro (u ocho) movimientos lentos seguidos de un movimiento vigoroso y profundo (4+1=5; 8+1=9), números impares *yang*, parando cuando la mujer tiene el orgasmo y grita, y empezando luego de nuevo (*cf.* R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, *cit.*, pp. 43, 55).

84. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 386. Tal vez se pueda asociar con esto la fórmula general de vivificar la fuerza *yang* en todo el cuerpo, que hay que mantener íntegro en su fluido, lo cual se concibe también como un coagular o un fijar: *cf.* Puini, *Taoismo*, Carabba, Lanciano, 1922, pp. 117-118.

85. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, pp. 397, 400.

«Cada vez que uno se entrega a la práctica –dice Teng Yu-tse–, tiene que entrar en meditación; hay que perder primero la conciencia del propio cuerpo, y luego la del mundo exterior» [86]. Eso equivale a decir que hay que entrar en un estado de trance activo para que, aunque llevando a cabo acciones materiales y evidentemente sin perder la sensación de la mujer y del cuerpo de la mujer, la experiencia se desarrolle sustancialmente en un plano sutil, suprafísico. En cuanto a la parte más importante, que es el ascenso de la Esencia hacia la sede superior, tras detener la fuerza despertada y desviarla de la dirección por la que se produciría el derramamiento del semen en la mujer, es preciso que la práctica vaya acompañada de la representación mental que permite seguir y dirigir el proceso en el interior de sí mismo [87].

El propio Teng Yu-tse menciona también una invocación [88] terminada la cual «los hombres mantendrán (la mente fija) en los riñones reteniendo firmemente la Esencia y destilando el Aliento, que sigue la columna vertebral y sube al *Ni-huan* a contracorriente; es lo que se denomina «hacer regresar al Origen, *huan-yuan*». En cambio, las mujeres mantendrán (la mente fija) en el corazón alimentando los espíritus, destilando un fuego inmutable [el *rajas* como *tejas*, en la teoría hindú] en el corazón, haciendo descender el Aliento desde los pechos hasta los riñones, desde donde se remontará por la columna vertebral para ir igualmente al *Ni-Huan* [89]. Es lo que llaman «transformar lo Real», *hua-chen.* Al cabo de cien días se alcanza la Trascendencia. Practicando mucho, se transforma uno espontáneamente en Hombre Real y viviendo eternamente se atraviesan los siglos. Es el método para no «morir»» [90]. Sobre este «no morir» vuelve a presentarse la ambigüedad ya señalada: no se ve bien si todo se reduce a la conquista de la longevidad y a la confección de una especie de elixir alquímico (a veces se encuentran, en efecto, incluso expresiones de este tipo: «Tanto si eres joven como si eres viejo, te volverás adolescente») [91], o bien si, como consecuencia de una realización de orden más alto, de la realización de la vida inmortal en sentido propio, trascendente, se considera que se produce además una especie de reintegración también de orden físico y «vital». Frente a este tipo de ambigüedades,

86. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 386.

87. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 385, *cf.* p. 218, donde se habla de la capacidad de la «vista interior» *–nei-che* o *nei-kuan–* gracias a la cual se divisa el interior del propio cuerpo de modo que pueden guiarse la operaciones. Los textos no hablan de esta vista como de una facultad extraordinaria.

88. Este es el texto: «¡Que la Gran Esencia del Augusto Supremo, coagulando los humores, haga duro como un hueso lo Trascendente! ¡Que los seis alientos del Gran-Real-sin-otro-más-alto se enrosquen en el interior! ¡Que el Anciano Misterioso del Ser superior haga regresar la Esencia para reintegrarse en el [centro del] cerebro! ¡Haced que yo una [el *yin* y el *yang* uniéndome con una mujer], que se funda el embrión y se conserve la Joya!». (H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, pp. 386-7).

89. En este caso es evidente la coparticipación consciente de la mujer y la posesión, también por su parte, del conocimiento del procedimiento: en oposición a lo que habíamos visto recomendar en otros textos (según los cuales la mujer no tendría que saber de la operación oculta que se realiza con ella).

90. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 387.

91. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 387.

hay que recordar siempre lo que advierten los textos de que la esencia de tales enseñanzas iniciáticas se transmitía únicamente por vía oral.

En la información recogida por Maspero no hay indicaciones sobre los peligros de las prácticas sexuales de unión del *yin* con el *yang*. De todos modos, hay razones para suponer que también exponen al peligro de una intoxicación erótica cuando, por desfallecimiento del hombre en la unión mágica, sea el *yin* o cualidad Tigre que actúa en la mujer el que tome ocultamente el predominio sobre el *yang* o cualidad Dragón que actúa en el hombre. Como decíamos, tal vez sea este el motivo del consejo de no usar jóvenes iniciadas en el lado secreto de la práctica, porque podrían aprovecharse de ello precisamente para desarrollar peligrosamente el *yin*: lo cual invertiría completamente la polaridad de la práctica.

Aparte de las operaciones sexuales individuales, o sea llevadas a cabo por una pareja aislada, algunos textos taoístas aluden a prácticas colectivas que parecen haber sido una mezcla de antiguos ritos orgiásticos estacionales (primaverales y otoñales) con las técnicas propiamente iniciáticas antes mencionadas. Para estos ritos colectivos se dan como propicios los días de luna nueva y luna llena, días que en cambio debían evitarse para los ritos sexuales individuales. La mención de que estos ritos buscan liberar de los pecados, así como alejar las desventuras que pueden derivarse de los propios actos por la «ley de acciones y reacciones concordantes», hace pensar en la finalidad de un lavado, o catarsis, obtenido por sumergirse en lo sin forma (en las «Aguas»), de lo cual ya hemos hablado a propósito del sentido superior de los ritos orgiásticos en general. Pero con la diferencia de que también en estas prácticas había que observar, en el acto sexual, el régimen de la no emisión del semen. A este respecto, en el *Siao tao luen*, se dice: «Aquellos que se entregan a esta práctica realizan la Fórmula Real en el Campo del Cinabrio; pero esos vigilan el Secreto Prohibido y no emiten en el camino» [92]. El principio es el de la promiscuidad; así, nada debe oponerse al intercambio de las mujeres. El mismo texto, refiriéndose a los fines, menciona también el asegurarse una fuerza protectora («fausta») contra todo peligro, contra toda influencia hostil, contra todo demonio. Si también aquí el efecto que se busca es la realización de la pura cualidad masculina *yang*, en esto podría verse también un paralelo con el fondo de las antiguas ideas sobre el poder mágico y exorcístico del *phallus*. De todos modos, no resulta fácil imaginar la concordancia de un régimen de orgía colectiva con el de actos sexuales sin emisión espermática. Como máximo, eso puede concebirse en el marco de una cadena mágica convenientemente organizada y articulada (como los «círculos» tántricos, a los que nos referiremos más adelante), y no de una verdadera promiscuidad. Pero a este respecto también se hace referencia a «cosas que no pueden exponerse en los detalles» [93], mientras que es indudable que tales prácticas colectivas debieron de haber degenerado en varios casos,

92. H. Maspero, *Les procédés, cit.*, pp. 404-405
93. H. Maspero, *Les procédés, cit.*, p. 405.

puesto que algunos autores deploran que, en el periodo posterior a los Wei y los Tsin, provocaron el nacimiento de niños entre los taoístas [94], cosa que evidentemente implica el haberse abandonado al curso normal, «húmedo», de los actos sexuales humanos.

57. *Prácticas sexuales árabes y simbología hermética*

También en la zona árabopersa consta la existencia de prácticas orgiásticas con fines místicos. Pero las informaciones al respecto se reducen a unas pocas alusiones de autores y viajeros más inclinados a escandalizarse que a estudiar inteligentemente las correspondientes tradiciones y a indicar sus implicaciones. Una información directa sobre prácticas sexuales proseguidas hasta nuestros días en ámbitos árabes del África septentrional la encontramos en una relación que forma parte de una obra colectiva recientemente publicada [95]. La unión con la mujer aparece aquí como uno de los medios empleados para activar el poder de una influencia espiritual (*barakah*) establecida en el hombre por una iniciación en cierto modo virtual, mediante un rito anterior. Hay que señalar que esta técnica se escoge únicamente para las personas que, por temperamento, están particularmente inclinadas al sexo; la inclinación predominante constituirá entonces una especie de materia prima [96]. Otro detalle interesante es que se da como requisito indispensable probar la incapacidad de ser hipnotizado [97]. Eso, evidentemente, para prevenir un estado de pasividad, tal vez incluso de fascinación, cuando se entra en relación con la mujer: recordemos que también en el tantrismo se alude al peligro de que un estado de este tipo, como en una delicuescencia o desvanecimiento, tome el lugar del éxtasis activo del *mahâ-sukha*. En cuanto a lo esencial, en la relación volvemos a encontrar el bien conocido régimen «contra natura» del acto sexual: «La norma es conducir la unión con la mujer de tal modo que en ningún caso se llegue a la solución final normal, constituida por la eyaculación del semen. Las organizaciones con las que entré en contacto disponían de muchachas beréberes especializadas en tales prácticas. Considero que recibían por separado una preparación oculta. Además, se daban fórmulas *–dhikr–* y ninguna muchacha consentía en prestarse a tales prácticas si no se usaban las fórmulas. En toda la noche que iba a prolongarse la experiencia se usó té árabe, o sea una especie de fuerte decocción, a la que se le añadían sucesivamente infusiones de varias hierbas, que no debían de ser ajenas a los grados y desarrollo de la experiencia» [98].

94. H. Maspero, *Les procédés*, *cit.*, p. 409.
95. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, v. III, pp. 333-341 («Esperienze fra gli arabi»).
96. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, p. 337.
97. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, p. 338.
98. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, p. 337.

La misma persona añade: «El fin de la práctica parecía ser doble. Ante todo era un dominio de sí, distinto del simple resistir a la tentación, porque se aceptaban todas las condiciones normales, físicas y psíquicas, de toda unión carnal con una mujer, ni se prescribía sofocar las sensaciones que habitualmente se despiertan, con la única excepción de dominar e inhibir la emisión del semen. Ahora bien, las muchachas empleadas tenían en cambio instrucciones precisas de recurrir a todos los medios para que eso sucediese. Un detalle curioso: llegué a ver que aquellas muchachas lloraban cuando tenían éxito sus esfuerzos, y que se excusaban diciendo que habían tenido que obedecer una orden». Pero, a su vez, este fin que había que realizar resistiendo y dominándose, era también un medio, ya que las fuerzas despertadas por el acto sexual así conducido tenían que provocar el trauma necesario para la iluminación, para la toma de contacto con lo suprasensible [99]. Es interesante destacar que, aparte de estas prácticas sexuales, el autor del relato fue adiestrado en ritos de magia evocatoria, con vistas, más que a la producción de fenómenos paranormales, al desarrollo del control de sí mismo y de un poder de mando, diciéndosele que en este tipo de experiencias evocatorias, si no se tiene la orientación justa, se puede encontrar la locura a cada instante: peligro este que hemos visto señalado también en las prácticas sexuales [100].

Sobre los estados experimentados en ellas, en los que habría que establecer una conexión con el sufismo, tal vez pudiera hablarse de la «extinción», *fanah*, a la que sigue la «estabilidad», *tasis* o *baqah*. Ya hemos citado a Ibn Arabî por lo que se refiere al régimen de la sacralización de la unión y la identificación ritual de la mujer con la «naturaleza» cósmica. Podemos citar aquí otro pasaje de este mismo maestro: «Cuando el hombre ama a la mujer, desea la unión, o sea la unión más completa que en el amor sea posible; y en la forma [corpórea] compuesta de elementos no existe unión más intensa que la del acto conyugal. Debido a ello, la voluptuosidad invade todas las partes del cuerpo y por eso mismo prescribe la ley sagrada la ablución total [del cuerpo tras el acto conyugal], pues la purificación tiene que ser total, como lo había sido la extinción del hombre en la mujer durante el rapto por la voluptuosidad [de la unión sexual]. Porque Dios es celoso de Su siervo, no tolera que éste crea gozar de otra cosa que de Él. Él lo purifica, pues [mediante el rito prescrito], a fin de que se vuelva, en su visión, hacia Aquel en quien se ha extinguido en realidad, puesto que no hay otra cosa que eso» [101]. Transposición, por tanto, del disolverse a través de la mujer en un extinguirse en la divinidad superando el hecho ilusorio de la voluntad individual y corpórea: probablemente es esta la clave de la técnica islámica.

Por lo que se refiere a las tradiciones europeas, no es fácil discernir en la Edad Media y siglos posteriores la presencia de escuelas que pusiesen en práctica procedi-

99. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, p. 338.
100. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, p. 337.
101. Ibn Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, *cit.*, pp. 186-187.

mientos análogos. Ya hemos hablado de algunas corrientes particulares cabalistas y de los propios Hermanos del Libre Espíritu, pero en tales casos se trata de simple erotismo místico y de ellas no se deriva nada en cuanto a algún régimen especial iniciático del acto sexual. Pero no queda excluido que también éste se contemplase en otros ambientes más cerrados. En otro lugar [102] hemos citado un texto hermético cabalista, el *Asch Mezareph*, atribuido a Isaac el Holandés, en el que el simbolismo de la lanza de Fineo que traspasa a la pareja pecadora en el momento del acto sexual, tras lo cual siguen prodigios, puede hacer pensar en la técnica tántrica y taoísta de la detención de la *vîrya* durante el acto de amor. Si se quiere, puede interpretarse en significado análogo una de las denominadas *Claves* de Basilio Valentino, la undécima. En ella están representadas dos mujeres a caballo de dos leones que se devoran mutuamente; sostienen un corazón en el que se derraman y mezclan el fluido del Sol y el de la Luna. Al lado se ve a un guerrero completamente armado, con la espada alzada, preparado para dar el golpe (para detener el proceso) [103].

Asimismo, una lámina del Tarot, la XV, a la que se ha dado una interpretación hermético-cabalística, también puede aludir a procedimientos sexuales [104]. Se titula «El Diablo». La figura central tiene los rasgos de una de las formas atribuidas a veces a la divinidad secreta de los templarios, Baphomet. Es una figura andrógina de cabeza de carnero con un pentagrama marcado en la frente. A su brazo derecho y a su brazo izquierdo se asocian respectivamente las dos fórmulas alquimístico-herméticas «*Solve*» y «*Coagula*». En la mano derecha, la figura sostiene una antorcha encendida, y como esa parte es la del «*Solve*», eso podría referirse al fuego interior encendido en la operación. La mano izquierda sostiene los antiguos símbolos de los dos órganos sexuales, masculino y femenino, en conjunción, y el correspondiente «*Coagula*» podría referirse a la acción mágica de fijación que engendra al andrógino. Además, en el jeroglífico, abajo, ligados al pedestal en el que se alza la figura central que hace de clave del conjunto, se ven un diablo y una diabla, que pudieran corresponder al hombre y la mujer que participan en la operación a la que se refiere esa figura-clave, es decir, el andrógino pentagramado. El hombre, con la mano izquierda vuelta hacia lo alto, hacia la antorcha encendida, hace el gesto ritual de las bendiciones, mientras su diestra está posada sobre los genitales; la mujer, en cambio, con la derecha toca la parte inferior de la figura andrógina mientras que tiene la izquierda posada en su propio sexo. Puesto que ella se encuentra en la parte del «*Coagula*», pudiera aludir a un segundo significado de esa fórmula, o sea a la «coagulación de la luz astral», al estado de embriaguez fluídica que constituye la aportación de la mujer

102. *La tradizione ermetica, cit.*, p. 154.

103. Basilius Valentinus, *Practica, cum duodecim clavibus et appendice, de Magno Lapide antiquorum Sapientum*, Frankfurt, 1618.

104. Reconstrucción de la figura en O. Wirth, *Le Tarot des Imagiers du Moyen-Age*, Paris, 1927, pp. 174 ss.

a la operación. Así, incluso en las distintas partes de un jeroglífico abstruso y ambiguo, adecuado para recibir significados polivalentes, una figura de este tipo puede referirse a varios momentos de un procedimiento de magia sexual iniciática.

En cuanto al hermetismo propiamente dicho –nos referimos a la doctrina secreta que en Occidente se transmite mediante el lenguaje simbólico y elusivo de los procedimientos alquímicos–, ya hemos mencionado que una de las interpretaciones posibles para las operaciones de que hablan los textos es la sexual: pero lo es sólo por la multiplicidad de los planos a los que todo símbolo iniciático puede referirse simultáneamente por su propia naturaleza. De hecho, en el hermetismo, el simbolismo erótico tiene una parte bastante relevante, y los procedimientos de que se trata podrían aplicarse por su esquema principalmente al ámbito de la magia sexual. Ya hemos destacado la importancia que en esa tradición tiene el simbolismo del andrógino, del *Rebis*. A partir de los antiguos textos helenísticos se declara que la esencia de la Obra consiste en la unión de lo masculino con lo femenino [105]. Alquímicamente, lo masculino es el Azufre, fuerza que tiene que ver con el principio Yo y con lo divino (ese es también el significado de Azufre: θεῖον). En cuanto al principio femenino, éste tiene numerosas designaciones: es el Mercurio, el Agua de Vida, la Materia Prima, el Disolvente Universal, el Agua Divina, y tantas otras. Es la «Mujer de los Filósofos», de la que tiene necesidad «nuestro Oro», significando también el macho en su principio «ser». «Nuestro Oro corporal –dice Filaletes [106]– está como muerto antes de estar unido con su esposa. Sólo entonces se desarrolla el Azufre interno y secreto». Refiriéndose a la mujer, ya se dice en un tratado de Ostano: «En ti se encuentra oculto todo el terrible y maravilloso misterio» [107]. El primer efecto de la «unión oculta», sin embargo, es la disolución, pues lo Femenino, o Mercurio, se activa como disolvente. De ahí la fase denominada «Obra al Negro», o *nigredo*, en la que el macho, «Nuestro Rey», muere [108]. Por lo demás, el que sufre esa crisis es propiamente el «Oro corporal», también llamado «Azufre vulgar»: es la forma condicionada en que aparece el principio de la personalidad, lo que puede llamarse el «Yo físico». Al unirse al Mercurio, o Agua Divina, desaparece la clausura. Así, tras la crisis se manifiesta el estado extático, surge la luz, aparecen las «palomas de Diana» en la denominada *albedo*, «Obra al Blanco», que hay que considerar como el aspecto positivo, y ya no negativo, del «régimen de la Mujer» o «de la Luna». Pero es esencial para los fines de la

105. Por ejemplo Zósimo, en M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887-1888, vol. III, p. 147.

106. *Introitus apertus ad occlusum regis palatium*, c. I.

107. *Apud* M. Berthelot, *Collection*, *cit.*, p. 8

108. Una referencia que sugiere la acción de la mujer se da en la mención del «homicidio hermético de su esposo, que según la *Turba Philosophorum* comete la Mujer en la *coniunctio* con "las armas escondidas en su cuerpo", y que otros textos denominan "la lucha de lo femenino"» (M. von Franz, *Aurora consurgens*, *cit.*, p. 233). Por lo demás, semejantes expresiones no pueden dejar de hacer pensar también en el plano sexual concreto.

operación global, que el hombre disponga de lo que los textos llaman unas veces el «Acero de los Sabios», otras la «semilla del Oro», y otras el «Azufre incombustible», aludiendo estas designaciones a un poder que no se «encienda» (que no se deje transportar) ni se altere («Acero»), sino que se conserve en estos cambios de estado y, llegado el momento, sea el principio («semilla») de un nuevo desarrollo. Este desarrollo corresponde a la tercera de las fases esenciales del *Opus alchemicum*, que es la «Obra al Rojo», o *rubedo*, en la que la condición de mera apertura extática queda superada; ahora se vuelven a activar el Azufre y el Fuego; lo masculino, al recobrar la vida, reacciona contra lo que lo había disuelto, pasa a prevalecer sobre lo femenino (en la *Turba Philosophorum* se dice: «La madre siempre es más compasiva con el hijo de lo que el hijo lo es con ella»), lo absorbe y le transmite su propia naturaleza. Es entonces cuando, lavados los dos y *desnudados*, la unión del Rey y la Reina, también llamada «Incesto», produce lo que está más allá de los dos, el *Rebis*, el andrógino coronado que es Sol y Luna al mismo tiempo, que «tiene todo poder» y es inmortal [109].

Mientras que en los textos se pone de relieve que el conjunto de estos procedimientos del Arte hermética aplicada al hombre refleja el proceso mismo de la creación, de la manifestación cósmica en sus momentos esenciales –y esto ya lo habíamos señalado–, por otro lado esta misma alusión ya permite ver claramente que los símbolos y operaciones herméticos se prestan a una aplicación al propio plano de las prácticas sexuales. Sin embargo, como hemos dicho, hay que considerar que pese al amplio uso del simbolismo erótico (a veces en los términos más radicales: en algunos textos se encuentran figuras del *coitum* del Rey y la Reina, desnudos, con los miembros distintamente entrelazados) [110], prácticamente los antiguos maestros del hermetismo no siguieron ninguna vía del sexo, que, para reintegrarse con el principio femenino, para desnudar la propia Diana, poseer su Hebe y llevar a cabo la *opus transformationis* hasta engendrar el andrógino coronado, no recurrían a la mujer. Por lo que parece, sólo en tiempos más recientes ha habido algunos continuadores del hermetismo que no han excluido la «vía de Venus» y han interpretado las operaciones herméticas en referencia a ella.

109. Sobre todo esto, véase nuestra obra citada, especialmente la segunda parte. Como muestra, citaremos aquí sólo un par de expresiones características de textos herméticos. «La hembra prevalece primero sobre el macho y lo domina de modo que lo hace cambiar en su naturaleza, no lo deja hasta que queda preñada. Entonces el macho recobra la fuerza y a su vez pasa a prevalecer. La domina y la hace semejante a él». «El mercurio filosofal es un Agua disolvente... El Rey muere en él y resucita en él, porque dicha Agua mata y vivifica. Los Filósofos [herméticos] han dado así el nombre de Vida y de Resurrección al color blanco». «Cuando esta Agua ha operado la perfecta disolución de lo fijo, es llamada Fuente de la Vida, Naturaleza, Diana desnuda y libre». «Prometeo representa su Azufre animado por el Fuego celestial», etc. (A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, París, 1758, pp. 220, 237, 467, 407).

110. *Cf.* las figuras reproducidas en C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, ff. 167, 226, 268.

A este respecto, podrían mencionarse los ambientes en los que Gustav Meyrink fue iniciado en algunas doctrinas que aparecen expuestas aquí y allí en sus novelas, de forma a menudo bastante viva y sugestiva. Pero datos de carácter más directo los ofrece la escuela de Giuliano Kremmerz (pseudónimo de Ciro Formisano), que desarrolló su actividad en Italia a finales del siglo pasado y comienzos de este en el marco de una organización, o «cadena», a la que se dio el nombre de Myriam.

58. *La* Myriam *y la «Piromagia»*

Ya esta designación es interesante. Ya la propia teología mística cristiana considera que María, la Virgen *theótokos* (= «Madre de Dios») es la personificación de la Iglesia que, dispensadora de vida sobrenatural, hace nacer al Dios, el «Cristo en nosotros», y se encuentran ideas análogas en el esoterismo hebraico con respecto a la Shekinah, a la que también se identificó con la fuerza mística y eficaz de una organización iniciática determinada. Ya Valli señaló que los «Fieles de Amor», en su lenguaje secreto, llamaban «mujer» no sólo a la «Sabiduría Santa», sino también a la organización que de tal fuerza era portadora y administradora. En la escuela de Kremmerz, pues, en una significativa correspondencia, encontramos la misma concepción: si bien cada uno tiene su Myriam, su «mujer», que es el ente fluídico o doble vital del propio ser, hay además una Myriam colectiva que es la cadena misma, o mejor dicho la fuerza fluídica de vida de la organización, invocada como entidad o como influencia espiritual superior por cada participante en ella para la propia integración espiritual u operativa y para un fin de iluminación [111].

Aparte de esto, en lo que Kremmerz dejó escrito, las referencias a la «vía de Venus» parecen limitarse al ascenso de un fuego psíquico («piromagia») mediante una relación entre dos individuos de sexo opuesto que excluye el contacto físico, por lo que la orientación parece análoga a la de las especiales formas medievales de las que hemos hablado en su momento. En general, hablando de «magia», Kremmerz dice: «La magia, estado activo de conquista de la voluntad, es de absoluta pertenencia del varón, pero el varón no sería tal varón si la hembra no se prestase al impulso del varón como recipiendaria» [112] con lo que aquí lo femenino proporciona esencialmente el «fluido» para activar y magnetizar la voluntad y para llevarla, una vez integrada, a un estado de «androginia». Pero ya hablaremos más adelante de estas posibilidades o aplicaciones operativas. También omitiremos hablar del

111. Los datos, a este respecto, se encuentran sobre todo en el IV de los *Fascículos de la Myriam*, que están fuera de comercio. Un pasaje de una invocación es el siguiente: «¡Que sea grande el prodigio – que aparezca Myriam – que el destino del triunfo – sea rápido como mil – veces el rayo, como cien – y más veces – la Luz!»

112. *Opera Omnia*, Ed. «L'Universale de Roma», Roma, 1951, v. I, pp. 351-352.

empleo de la mujer como una especie de *medium* guiado por el hombre, hasta convertirse en su complemento vidente, partiendo de una relación de sintonía y de amor «que debe eludir todo pensamiento impuro» [113]. Por lo general, Kremmerz admite que, en magia, el que actúa puede no observar la continencia «sólo en el caso de poseer su contrario fluídico en una mujer» [114]; este es un desarrollo de la idea del complementarismo o polaridad especial como condición de todo estado intenso de magnetismo erótico. Un poco más allá parecen conducir las palabras de que no sabe qué es el amor quien pueda distinguir dónde comienza el espíritu y dónde termina la carne [115]. He aquí cómo se describen los preparativos para la «piromagia»: «El amor empieza a adquirir carácter sagrado cuando pone al alma humana en estado de *mag* o de trance. Materia más grave y materia más sutil son tomados en el hombre por un estado de magnetismo tan profundo que empieza primero la intuición y luego la sensación de un mundo que no es humano, pero que, en la hipersensibilidad de un estado especial de ser, toma de una fuente humana» [116]. Kremmerz observa que en todo amor diferenciado se produce por momentos precisamente ese estado: pero «lo difícil consiste en hacerlo durar intensa y definitivamente»; consiste además en impedir que se despierte el deseo carnal, que lo paralizaría. Según la terminología de Kremmerz, el estado es de *mag* si se está activo (éxtasis activo), y de trance si es pasivo. En él, no sólo el elemento sutil del hombre entra en contacto con el de la mujer, sino que se determina la posibilidad de una relación con todo aquello que, en general, en cuanto a fuerzas e influencias, pertenece al plano suprafísico [117].

Encontramos luego un tema que ya conocemos cuando Kremmerz dice que «a través de esta puerta del amor» comienza verdaderamente la magia cuando «permaneciendo en la intensidad más inverosímil del *Pir*, o fuego mágico», el hombre separa en la amante que se ve con ojos físicos una entidad que pertenece al plano al que han llegado (*veniet sine veste Diana*). Pero con la unión con tal entidad comienza, junto con la «magia», el peligro de la locura [118]. Resumiendo, Kremmerz formula en los siguientes términos los secretos de este arte: 1) Cómo mantener encendido intensamente el fuego sagrado; 2) cómo hacerlo perpetuo y con qué carbones atizarlo; 3) cómo, con el sello de Salomón (signo compuesto de dos triángulos entrelazados, △ y ▽, que representan lo masculino y lo femenino, lo activo y lo pasivo, el fuego y las Aguas) unirse con la entidad de que ha hablado [119]. Pudiera tener relación con esta realización un escrito de la «Porta Ermetica», monumento romano ornado de inscrip-

113. *Opera Omnia, cit.*, v. I, pp. 190 ss.
114. *Opera Omnia, cit.*, v. I, p. 146.
115. *Opera Omnia, cit.*, v. II, p. 327.
116. *Opera Omnia, cit.*, v. II, p. 326.
117. *Opera Omnia, cit.*, v. II, p. 327.
118. *Opera Omnia, cit.*, v. II, p. 329.
119. *Opera Omnia, cit.*, v. II, p. 332.

ciones y de símbolos, ilustrado por el propio Kremmerz en uno de sus libros: *Rex igne redit et coniugo gaudet occulto* [120].

Más detalles sobre el «acto sexual fluídico» y el amor mágico se encuentran en dos monografías, de inspiración kremmerziana en buena parte, contenidas en una obra colectiva ya citada [121]. En la primera de ellas se dice que «es necesario que el *eros* que es el instrumento de la obra no sea ya deseo sexual, concupiscencia sexual, sino precisamente *amor*, algo más sutil y vasto, sin polarización física; mas no por ello debe ser menor la intensidad. Se te puede decir también: *tienes que desear el alma, el ser de la otra, igual que puede desearse el cuerpo de ella*. Partiendo de ese estado, en la relación sin contactos físicos, el *eros* te propicia el contacto fluídico, y el estado fluídico exalta a su vez al *eros*. Así puede producirse una intensidad-vértigo casi inconcebible para el hombre y la mujer corrientes». «*Amarse, desearse* así, sin movimiento, de modo continuo, aspirándose recíprocamente y vampíricamente, en una exaltación que sigue adelante sin temer posibles zonas de vértigo. Advertirás una sensación de amalgama efectiva, un sentir al otro en todo el cuerpo, no por contacto, sino en un abrazo sutil que la siente en todo punto y que se impregna de ella *como una embriaguez que toma posesión de tu sangre*. Esto te lleva, en el extremo, al umbral de un estado de éxtasis».

En la segunda monografía, titulada «Magia de las uniones», el mismo autor anónimo, o se refiere a enseñanzas de Kremmerz no divulgadas por el maestro, o bien, además de Kremmerz, se inspira directamente en las prácticas tántricas, aunque sirviéndose de los símbolos de la tradición hermético-alquímica. En este escrito [122] el acto sexual fluídico sin contacto físico, del que se acaba de hablar, toma la figura de una fase o condición preliminar. Una vez realizada ésta, la unión puede desarrollarse también en el plano corpóreo: «Cuando está acostumbrado a aquella operación, que sólo quiere conducir al estado mágico por medio del *eros* despertado y alimentado en el cuerpo fluídico, en un segundo tiempo *el amor y el deseo sin contactos* puedes hacerlos descender hasta la profundidad del sexo, o sea de la fuerza-vida que vibra en la generación y que se despierta en la unión sexual de los cuerpos». Para que esto no lleve a un síncope del estado mágico, sino a una posterior intensificación de éste hasta realizar «el amor que mata», se indica sin embargo la misma condición que hemos encontrado en el tantrismo hindú, en las prácticas taoístas y entre los árabes: alcanzar el apogeo del orgasmo, pero sin derramar el semen.

No nos detendremos aquí en otros detalles, también de orden ritual, que proporciona el autor. Únicamente señalaremos un punto importante, que es su distinción entre dos fases de la experiencia, que se ponen en relación con los dos regímenes, el del Agua y el del Fuego, de la Mujer y el Hombre, de la Luna y el Sol, de que hablan

120. *Cf. La Porta Ermetica*, en *La scienza dei Magi*, *cit.*, v. II, pp. 213-269.
121. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, v. I, pp.238 ss.
122. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, v. II, pp. 329-334.

los hermetistas. Dice el autor [123]: «Cuando los dos mueren en la unidad y la crisis-espasmo se resuelve en un estado continuo, lo que se experimenta puedes llamarlo una especie de beatitud cósmica... Pero presta atención a no creer que ese es el estado supremo, porque entonces puede aparecer en ti el impulso irresistible de fijarte en él y de fundirte en él. Si eso hicieses, no habrías superado el lazo cósmico, tu vía terminaría allí donde se detiene el misticismo erótico. A esa misma beatitud casi nirvánica tienes que saber renunciar usando el poder del Fuego (también llamado Fuego contra natura), si tiene que terminar realmente el régimen de las Aguas, y si debe ser cumplidamente vencida la mujer, y si debe ser purificada de toda su humedad la Materia». Se trata del regreso a la condición de actividad pura tras la disolución obtenida al unirse, mediante la mujer, «con el propio veneno»; en correspondencia con el plano de los Grandes Misterios, el proceso se prosigue en el sentido antiextático (o mejor dicho supraextático) del que hemos hablado antes, citando también un pasaje de la *Mândûkya Upanishad.* Precisamente según eso se supone que hay una diferencia esencial entre lo que las dos partes, el hombre y la mujer respectivamente, pueden sacar en principio de la experiencia: «El límite de participación de la mujer, quiero decir el límite de la realización suya cuando ella, unida a ti, te siga, es aquel éxtasis en el que atraviesa y se desarrolla el apogeo del acto sexual. Más allá no puede ir la mujer, por irrevocable ley de su naturaleza». Lo cual concuerda con lo que ya señalábamos a propósito de lo que se puede intuir a través de la simbología y la terminología polivalente del Vajrayâna (el tantrismo budista), así como con lo que puede deducirse de la doctrina taoísta cuando ésta pone como fin esencial de la técnica sexual la destilación y el reforzamiento del puro *yang*.

Finalmente, al igual que Kremmerz, el autor ahora citado aconseja para la operación el uso de un ambiente apartado, que sólo visitarán los dos, ambiente que mediante «los medios adecuados de la magia de los perfumes y de los signos consagrados» se «satura» hasta el punto de hacer que se convierta en «un lugar fatal en el cual advertirás casi un cambio de personalidad de la mujer y ya al entrar sentirás enseguida un inicio del torbellino y del arrebato que encenderá tu doble operación de acto sexual psíquico y corporal» [124]. Esto remite al clima del *âropa*, o sea de las transubstanciaciones tántricas y de la intervención de las «presencias reales».

En el conjunto de este tipo de escritos, las dos monografías que acabamos de citar son todavía aquellas en las que con menos velos se exponen las enseñanzas secretas de magia sexual con fines iniciáticos. Esto puede concluirse fácilmente si lo comparamos con todo cuanto, de un orden de cosas parecido, ha trascendido en los tiempos modernos, cuando no se trata de simples mixtificaciones. Daremos todavía otras dos referencias.

123. *Introduzione alla Magia, cit.*, v. II, pp. 336-337.
124. *Introduzione alla Magia, cit.*, v. II, p. 340.

El primero es de un género algo espurio. Se trata de unos escritos publicados en el periodo entre las dos guerras mundiales por Maria de Naglowska. En el presente contexto puede mencionarse porque, por amplio que sea el margen que en ellos tienen las especulaciones personales y las formulaciones literarias divagantes, por no hablar, además, de un lado que busca resultar escandaloso (como en querer hablar de satanismo a toda costa, incluso cuando no hay ningún motivo serio para ello), se tratan temas de la enseñanza secreta ya señalados por nosotros, que de Naglowska parece haber conocido a través de contactos mantenidos con ciertos ambientes rusocaucásicos, y tal vez también jasídicos. También hay que enmarcar en este conjunto la concepción, a la que ya hemos aludido en su momento, de un desarrollo cíclico, aquí simbolizado por el «reloj cósmico» y su curso. La primera fase es la entrada de Dios en la naturaleza, del «Hijo» en el devenir, de lo masculino en lo femenino. Es la «mujer» –la Shakti– la que tiene predominio en esta fase. A la cifra seis, que corresponde al punto más bajo del cuadrante del reloj, o sea del arco descendente, «en el que la mujer domina al hombre y la materia aprisiona al espíritu en la profundidad de sus vísceras», se tiene el límite del abismo, alcanzado el cual o se muere o se renace a la vida eterna. Es el punto del «paso peligroso» o punto de regreso, donde se presenta la gran prueba [125]. Después de lo cual aparecen temas de magia sexual, porque la prueba parece consistir también en afrontar lo femenino, en el mismo espíritu del principio tántrico de la «victoria sobre el mismo mal mediante su transformación en bien» [126]. A la mujer se la considera la puerta a través de la cual se puede entrar tanto en el ámbito de la muerte como en el de la vida. En la caída, la voluntad «se convirtió en la calamidad que atrae al hombre hacia la mujer no para la victoria de la Vida (=Dios) sino para victoria de la muerte (=Satanás), y Eva ... se convirtió en la arena de la lucha entre la vida y la muerte» [127]. En el punto decisivo de la citada prueba, el hombre vuelve a ver a la «esposa», es invitado a sumirse nuevamente en ella, en lo femenino, pero en un sentido opuesto al de la caída, no para entrar en el ámbito de la muerte y del devenir, sino para salir de él: manteniendo la conciencia de su ser en vez de diluirse. En tal contexto, la mujer se presenta como la *Ianua Coeli* y como el instrumento indispensable para la liberación. En el límite de la fase descendente (el seis), lo victorioso se encuentra entonces reproyectado al punto uno –o mejor sería decir al punto cero– del reloj cósmico, o

125. M. de Naglowska, *Le rite sacré de l'amour magique*, Paris, 1932, pp. 16-18.

126. M. de Naglowska, *Le mystère de la pendaison. Rituel d'initiation satanique selon la doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, Paris, 1934, p. 11-12.; así se dice también: «El desbordamiento de todas las pasiones no representa otra cosa que los primeros pasos poco diestros del mal regenerado».

127. M. de Naglowska, *La Lumière du Sexe*, Paris, 1932, p. 56-57.

sea al inicio del ciclo, liberado de la materia y consagrado Rey. Ese es el rito del «segundo matrimonio, que coincide con el de la formación del Mesías» [128].

Por otra parte, parece que no se trata de símbolos abstractos, sino también de su activación en el marco de procedimientos sexuales concretos. En cuanto al aspecto técnico de estos últimos, aparece una vez más la norma de no emitir el semen en el acto sexual. De Naglowska distingue dos operaciones. La primera se caracteriza precisamente por este procedimiento. «El que atraviesa la prueba *doit rester sec* hasta el final, porque está escrito: "No permitirás a tu fuerza sagrada que cristalice en un líquido mortal"». Se habla de «un peligro de muerte [probablemente no de muerte física] en caso de no conseguirlo». En esta primera fase –se añade– «la mujer es ofrecida sin conocimiento a la operación diabólica» [129]. Si prescindimos de lo «diabólico», parecería que aquí el fin perseguido esté esencialmente en la misma línea del preliminar «refuerzo del *yang*» de los taoístas, en el sentido de que la amalgama disolutiva con la mujer se pone en relación con un rito posterior, en una fase o iniciación posterior y distinta. En esta segunda operación, el hombre «se inmola, acepta en todo su ser –de arriba abajo– la penetración fulminante de la feminidad luminosa en el instante sublime del coito sagrado, por el cual la mujer [a diferencia de lo que sucede en el primer rito] no estará dormida. El hombre sale de esta prueba alterado en su razón, y es entonces el loco sublime del que hablan las doctrinas secretas. Después vuelve a encontrar el equilibrio y se convierte en un hombre nuevo» [130]. Si se quiere dar otro sentido a todo esto, tal vez el estar dormida o despierta la mujer durante las dos operaciones sucesivas no deba entenderse literalmente, sino como el activarse o no en ella la «Diana desnuda», la mujer trascendente; y el «estar alterado en la razón» pudiera equivaler a la «muerte del *manas*» yóguico. Sobre los detalles de este segundo rito con la mujer ya no dormida, sino despierta, de Naglowska remite a otro libro suyo, en el que sin embargo se cumple muy poco la promesa. La mención de que, en el segundo rito, en el acto de amor «las vibraciones no deben dar a la mujer un placer localizado, porque el placer pertenece al hombre y no a la mujer», no sólo es banal, sino que invierte claramente las cosas, pues según una enseñanza repetidamente atestiguada es más bien el hombre el que debe evitar esa localización de las sensaciones, dado que él está bastante más inclinado a ello que la mujer por su misma constitución, y porque es sobre todo él quien tiene que guardarse de ceder al deseo del placer carnal (llegado el caso, encaja más lo que se dice sobre el «placer místico»: «Imaginad una caricia sin ningún contacto, una tibieza que no tenga nada de carnal, un beso múltiple que no se posa en ninguna parte») [131]. Todo lo demás, en el libro, es confuso y se presenta en una escenografía fantasiosa con el rito del «ahorcamiento iniciático», al que se supone que es necesario someterse antes de pasar –parece– a la segunda operación, aquella en la que la

128. *La Lumière du Sexe, cit.*, pp. 56-57; *Le Rite Sacré, cit.*, pp. 17-18.
129. *La Lumière du Sexe, cit.*, pp. 112-113.
130. *La Lumière du Sexe, cit.*, pp. 136-137.
131. *Le Rite Sacré, cit.*, p. 42.

mujer no está dormida. De Naglowska escribe a este respecto: «Sólo quien ha superado este rito puede unirse útilmente a una mujer adecuadamente instruida porque, conociendo la indescriptible felicidad del placer satánico, no puede ahogarse en la carne de una mujer y, si cumple con su esposa el rito de la tierra, lo hará para enriquecerse y no para disminuir» [132]. Si hay ahí –aunque parece que no– algo más que pura fantasía (y aparte siempre del inevitable «satánico», precisamente más fuera de lugar aquí que nunca), podría pensarse en el equivalente de una operación especial que parece haberse practicado en algunas escuelas Zen japonesas, en la que el trauma de una semiasfixia hace de medio para forzar en ciertas circunstancias el límite de la conciencia condicionada. Asegurándose por este medio la posesión de un principio a su manera extranatural (como el que se suele recibir potencialmente por medio de una transmisión iniciática), los peligros de malograrse la práctica sexual quedan naturalmente reducidos. Y podría incluso establecerse una relación entre el mencionado «placer satánico» y el placer extático, *sahaja-sukha*, del tantrismo, cuya experiencia impide la aparición de la forma paroxística corriente del placer carnal. Pero todo eso tal vez sea regalar generosamente un contenido, sólo muy confusamente presentido por de Naglowska, a la descripción novelada del rito. Y en cuanto al nivel en el que ella misma situó sus enseñanzas, bastará indicar el hecho de que, según B. Anel Kham [133], se concedió a unos periodistas el asistir en París a la ceremonia en la que se consagraron unas cuantas muchachas destinadas a ser empleadas en la «operación satánica»...

La otra fuente a la que habíamos aludido tiene que ver con el inglés Aleister Crowley, muerto en 1947 tras una existencia de lo más movida y azarosa. Si bien en sus actitudes la parte de mixtificación y de ostentado satanismo (a Crowley le gustaba hacerse llamar directamente la Gran Bestia 666) es todavía mayor que en de Naglowska, si prescindimos de ello se trataba de un hombre que poseía una fuerza real que no podía dejar de percibir quien entraba en relación con él: sobre eso hay más de un testimonio de personas que no se dejaban sugestionar fácilmente. Por otra parte, esta circunstancia crea un condicionamiento perjudicial a la hora de juzgar sus enseñanzas, en el sentido de que resulta difícil establecer hasta qué punto, llegado el caso, ciertos resultados se debían a procedimientos objetivos, o bien se debían precisamente a la especial y personalísima constitución y fuerza de Crowley.

En cuanto al material de información, es bastante escaso. De hecho, los escritos más importantes de Crowley son difícilmente accesibles, porque en parte se han publicado en tiradas fuera de comercio, o bien porque son manuscritos reservados únicamente a los discípulos y a personas de confianza [134]. En cuanto a «iniciaciones», parece que Crowley hizo toda una colección; algo de auténtico puede referirse a los contactos mantenidos por él con una especie de yogui árabe, Solimán ben Aifha, y con dos exponentes hindúes de

132. *Le Rite Sacré*, cit., p. 132.
133. *Théorie et pratique de la magie sexuelle*, Paris, s. f.
134. [Fueron publicados posteriormente (N. del Ed.)].

la Vía tántrica de la Mano Izquierda, Brima Sen Pratab y Sri Agamya Parahamsa [135]. Aparte de los añadidos escandalizantes satánicos y «paganos», lo cierto es que la denominada *Ley del Telema* de la que Crowley se hizo pregonero era de inspiración tántrica.

Uno de los lemas de ésta era: «La ley es el amor, el amor sometido a la voluntad» (*love is the Law, love under will*), y aquí se entiende por amor esencialmente el amor sexual, y el fin es descubrir, a través de experiencias eróticas especiales, la propia naturaleza [136]. Se bosqueja una religión de la alegría y del placer en la que sin embargo tendría que entrar «una idea superior de la muerte, que hay que considerar una prueba y una iniciación» [137]; con lo que tal vez se representa el complejo «amor-muerte», según los valores propios de la vía de la Venus mágica. También habla Crowley de venenos que hay que transformar en alimento [138]; prescribe «buscar aquellas cosas que para ti son venenos, incluso venenos en grado máximo, para hacértelas tuyas mediante el amor» con el fin de destruir los «complejos» (probablemente: los condicionamientos) de la naturaleza propia [139]. En general, se busca superar «las tensiones de la Díada mediante las bodas de los opuestos», integrar continuamente la propia naturaleza «mediante nuevas esposas (*mates*) en todo plano del ser» (lo cual puede hacer pensar en las uniones suprafísicas de que hablan Paracelso y Kremmerz) [140]. Crowley escribe: «Nosotros tomamos cosas diversas y las unimos, hasta obligarlas a formar una sola cosa; esta unión la media un éxtasis, de tal suerte que el elemento inferior se disuelva en el superior». Toda unión estará destinada «a disolver un complejo más material creando otro menos material; y esa es nuestra vía del amor, que se eleva de éxtasis en éxtasis» [141]. El principio: «Cuanto mayor es la polaridad, tanto más salvaje será la fuerza del magnetismo y la cantidad de energía que se libera a través del acto sexual» parece tener aplicación específica en el uso del sexo, pues en el mismo pasaje se menciona, entre otras cosas, la condición negativa que constituye acostumbrarse a una mujer determinada [142].

Aparte del fondo semimetafísico que acabamos de mencionar, Crowley, en el empleo de la mujer y también en el de drogas y estupefacientes, asociado o no al primero, indicaba el medio para provocar aperturas o fracturas de la conciencia ordinaria y para entrar en relaciones reales o evocatorias con entidades suprasensibles. Un biógrafo de Crowley, Symonds, refiere que «el sexo se había convertido para él [Crowley] en el medio para

135. *Cf.* J. Symonds, *The Great Beast – The Life of Aleister Crowley*. London, 3ª ed., 1952, p. 118.

136. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 167. La fórmula del juramento del discípulo era: «Yo (nombre) en presencia de la Bestia 666 me consagro solemnemente a la Gran Obra, que es el descubrir mi verdadera voluntad y realizarla. La Ley es el amor, el amor sometido a la voluntad».

137. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 126.

138. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 237.

139. En los extractos del inédito *Liber Aleph, the Book of Wisdom or Folly*, publicados en *Introduzione alla Magia*, v. III, *cit.*, pp. 408 ss.

140. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, pp. 408 ss.

141. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, pp. 408 ss.

142. *Introduzione alla Magia*, *cit.*, pp. 408 ss.

llegar a Dios. Era su medio de consagración... Llevaba a cabo el acto sexual no para obtener un alivio emotivo o con fines procreativos, sino para dar inicio a una nueva corriente, para renovar su fuerza... Para él, todo acto sexual era un acto mágico sagrado, un sacramento. "*A prolonged orgy in honour of the great god Pan — All in due order and proportion, very admirable*"». *Opus* era la palabra con la que se designaba el acto sexual, con referencia a la noción hermética de la «Gran Obra», en la que hacía entrar dicho acto. Como en el apogeo de ese *Opus*, o sea de la experiencia erótica, se realizaba la ruptura de nivel, a veces «se encontraba frente a frente con los dioses»: «*Operation prolonged and intense: orgasm multiple... – The Gods clearly visualised and alive*» [143].

Los rituales de magia sexual eran de lo más secreto de la organización OTO (*Ordo Templi Orientis*) de la que Crowley fue uno de los jefes. Se encuentran contenidos en un manuscrito titulado: *Agape – Liber C: The Book of the Sangraal*, que no nos ha sido posible ver. Por eso no podremos establecer si existía correspondencia entre las técnicas tántricas y las enseñadas o seguidas personalmente por Crowley. El régimen del *âropa* tántrico, o sea de la evocación de presencias reales suprasensibles, sin embargo, parece que se tenía en cuenta. De hecho, puede leerse: «Ella conoce y ama en mí a Dios, no al hombre, por lo que ha vencido al gran enemigo que se esconde detrás de su nube de gas tóxico, la ilusión» (ilusión de la individuación). A su vez, para Crowley se trataba de coger lo que vive detrás de las apariencias mortales y físicas de la mujer y de llegar «a una gran Diosa, extraña, perversa, hambrienta, implacable». Era para poseerla a ella, a esa Diosa, nos dice, para lo que empleaba una u otra mujer [144]. Pudiera tener tal vez valor de detalle técnico lo que dice de que cada mujer tiene su particular zona de sensibilidad, en la que hay que concentrarse; «en cuanto a vosotros –dice Crowley– el único deber y placer tiene que ser el prolongar. No os preocupéis si ella os pide que tengáis piedad, y firmemente, pero dulcemente, suprimid toda lucha. Varios son los medios para lograrlo fácilmente. Recordad sobre todo que si la persona, después, durante horas, fuese capaz de mover un miembro, os despreciaría». Crowley especifica, sin embargo, que hay que evitar toda brutalidad, a menos que la mujer misma, «por ser de tipo más bien vulgar», lo desee. Pero incluso en ese caso la brutalidad «tiene que ser aparente, no real» [145].

Pero todo eso no dice demasiado, mientras que hay un hecho bastante problemático, y es que por un lado Crowley tuvo hijos, y que por otro habla de *sex-magic* incluso en contexto homosexual [146]. Sobre el primer punto, a menos que Crowley pretendiese que en

143. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 135.
144. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 148.
145. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 131.
146. En sus *Esoteric Records*, dice Crowley que la técnica puede ser tanto heterosexual como homosexual; el empleo de la mujer sería más bien «peligroso para el mago», y menciona también el período de gestación. Pero aquí no se da ninguna explicación posterior (*Cf. The Magic of A. Crowley*, London, 1958, p. 113). Sobre el amor homosexual sólo se puede pensar en la posibilidad ofrecida por una forma ocasional de embriaguez que pueda nacer en tipos anormales sin tener una relación específica con la metafísica del sexo, al faltar el presupuesto de la polaridad bisexual (*cf.* lo que decimos sobre la homosexualidad, § 18).

la circunstancia de la fecundación de sus compañeras no había actuado como iniciado y no había perseguido el fin de los iniciados, se tendría un contraste con el régimen del acto sexual iniciático porque, como hemos visto ya repetidamente, éste tiene que excluir la conclusión procreativa. Si se añade además el segundo punto, o sea el hecho de la inclusión, aunque fuese esporádica, de la homosexualidad en la *sex-magic*, nace la sospecha de que, en Crowley, más que de una verdadera técnica, se trataba de una especialísima disposición personal innata, por medio de la cual el orgasmo del acto sexual (como también el efecto de los estupefacientes) en sí y por sí llevaba a la mencionada apertura de la conciencia a lo suprasensible. Entonces algo similar –una predisposición psíquica personal excepcional– tenía que presuponerse en sus propias compañeras. También parece haberse dado importancia al uso de las mujeres como *mediums* lúcidas, como videntes, uso que recuerda prácticas que se encuentran en Cagliostro y en Kremmerz; habla, finalmente, de mujeres en las que un estado erótico casi frenético, de repente, sin ningún signo aparente, «daba paso a una calma profunda difícilmente distinguible de un trance profético, por el que empezaban a describir lo que veían» [147].

De todos modos, la técnica indicada a menudo es la del exceso: a través del placer o el dolor, a través del sexo o la embriaguez, habría que llegar a un estado de agotamiento llevado hasta el último límite compatible con el poder continuar viviendo [148]. El puñal mágico, usado junto a toda la parafernalia tradicional –signos, fórmulas invocatorias, pentáculos, mantos, etc.– hacía de «símbolo del estar preparado a sacrificarlo todo» [149]. En el ritual secreto del OTO denominado *De Arte Magica,* en el capítulo XV se habla explícitamente de la «muerte en el orgasmo» llamada *mors justi* [150]. El límite del agotamiento o del frenesí y la embriaguez estaba también indicado como momento de la lucidez mágica, del trance vidente en el hombre o la mujer.

El que la magia del sexo, si no se quiere que conduzca a la ruina y a la perdición,

147. J. Symonds, *The Great Beast, cit.*, p. 110; *The Magic of A. Crowley, cit.*, pp 147 ss.

148. *The Magic of A. Crowley, cit.*, pp. 48, 130-131.

149. *The Magic of A. Crowley, cit.*, p. 205.

150. *The Magic of A. Crowley, cit.*, p. 131. Tal vez pudieran ponerse en relación con esto algunas cosas que, en un libro sobre el erotismo místico, aunque lleno de divagaciones, R. Schwaller de Lubicz dice sobre la «práctica del exceso»: «El sentido del exceso tendría que ser la necesidad de infinito que existe en el hombre». «A condición de que sea absoluto, todo exceso conduce a la mística». El orgasmo sexual propiamente dicho «es un exceso de tensión erótica... el exceso más natural, *impuesto* por la naturaleza. Ahora bien, todo exceso, sea cual sea, conduce a esta conciencia [del infinito] incluso si sucediese que su efecto fuese la muerte. El efecto es secundario. Lo esencial *es lo que sucede en la conciencia de un ser que sabe que, si lleva determinada cosa al exceso, eso pudiera causarle la muerte*. Si su acto es la consecuencia de una decisión lógica tomada por él mismo, o sea un acto absolutamente consciente cumplido tras madura reflexión en el propio deseo de éxtasis... si finalmente se siguiese la muerte no sería moralmente reprobable. En tal caso, *no querrá la muerte*, sino la exaltación suprema, en la que espera encontrar el aniquilamiento de sí mismo, de su egoísmo, de su ser sexualmente fascinado» (*Adam l'homme rouge*, Paris, 1927, pp. 170 ss., 184.). Schwaller señala también que no es una superioridad del hombre, sino una inferioridad, una especie de «impotencia de su capacidad "coital"», el no llegar a la muerte en el acto sexual, como algunos animales.

presupone una especial fortificación de la voluntad y una ascesis *sui generis*, eso es algo que, pese a todo, reconoce el propio Crowley, que dice haber probado todas las cosas, incluso las que más repugnaban a su naturaleza, haber desafiado el poder de drogas que hubieran podido cambiar el destino de su vida y dañar gravemente su cuerpo. «Y sin embargo dominé todo movimiento de mi espíritu y me forjé una moral más severa que ninguna otra del mundo: pese a una libertad absoluta respecto de todo código de conducta» [151]. Pero si Crowley supo aguantar en pie y terminó su vida a los 72 años con todas las facultades lúcidas y normales, se mencionan otras personas con las que mantuvo contacto, especialmente mujeres, que terminaron en manicomios o se vieron impulsadas al suicidio: lo cual confirma lo que enseña la tradición secreta sobre los peligros de la Vía de la Mano Izquierda.

Especialmente para el uso de los estupefacientes (aunque podríamos decir que eso vale también para el empleo de la mujer), Crowley reconoció, por otra parte, el peligro de crearse un condicionamiento del que poco a poco no se puede prescindir. Las drogas, dice, deben ser únicamente el alimento «de los hombres fuertes y regios» [152]. Pero siempre hay la posibilidad de que éstos ya no sepan privarse de tal alimento: aunque aquí no se trata de deshacerse y perderse en sensaciones voluptuosas pasivas, sino de un medio para alcanzar los contactos con lo suprasensible, puede producirse en cierto modo la misma esclavitud de los adictos [153]. Que en Crowley, y tal vez en alguno de sus discípulos, los efectos de las drogas fuesen probablemente del mismo orden que los de las «bebidas sagradas» de la antigüedad o de las mezclas usadas para las experiencias del aquelarre, y no los efectos puramente subjetivos y profanos que puede esperar ya la casi totalidad de nuestros contemporáneos –aparte del hecho ritual y de la posible vinculación con alguna cadena iniciática superviviente–, eso se debía a una constitución personal especial. Por la importancia, ya señalada, de ese factor en Crowley, bastará, para lo que aquí nos interesa, con estas sucintas notas, dado que el resto no puede tener valor doctrinal, sino únicamente de fenomenología puramente individual.

60. *Los presupuestos de la* magia sexualis *operativa.*

Ya sólo nos queda decir algo sobre la magia sexual en sentido propio, o sea «ope-

151. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, p. 170.

152. J. Symonds, *The Great Beast*, *cit.*, pp. 181, 186, 228.

153. *Cf.* S. De Guaita, *Le Temple de Satan*, *cit.*, v. I, p. 354, que dice que con el uso corriente de los estupefacientes se disuelven ciertos vínculos compresivos de la naturaleza suprafísica del hombre, cuya permanencia suele ser sin embargo una garantía para la salud para la mayoría. Entra entonces en contacto con entes cuya existencia ignoraba. Y añade: «En una palabra, se ha cerrado un pacto tácito». También señala, con razón (pp. 369-370), que en algunos casos este tipo de drogas restituyen en el individuo «el poder inefable de exteriorizar sin esfuerzo todo aquello cuya imagen lleva en sí. Parece que se le devuelva el verbo creador que poseía antes del pecado».

rativo»: posibilidad de actuar en los demás o en el ambiente de otro modo que a partir de leyes físicas y de los determinismos materiales o psicológicos hoy conocidos. Aquí dejaremos abierta la cuestión de si tal posibilidad es real o no. Únicamente examinaremos cuáles son sus presupuestos en la idea de quienes han admitido su realidad cuando las técnicas usadas se basaban en el sexo.

Desde el punto de vista metafísico, si es verdad que a través del *eros* tiende a cumplirse el misterio del Tres, o sea la reintegración del ser uno en el propio mundo condicionado por la Díada, de esa idea a la teoría del poder mágico no hay más que un paso. Lo que a este respecto paraliza al hombre es su existencialidad dividida. La división de los sexos es un modo particular de manifestarse el principio diádico que condiciona también la división entre espíritu y naturaleza, entre Yo y no-Yo. Si hay una relación metafísica, o solidaridad, entre todo ello –y ya hemos visto que también un Escoto Erígena la había reconocido– igualmente puede haberla entre la experiencia de trascendencia propiciada por el sexo y un estado no dual que permita una acción directa, extranormal, sobre el no-Yo, sobre la trama externa de los acontecimientos. Recordemos que en la redacción clásica (platónica) del mito del andrógino original, se le atribuye a éste, antes de ser dividido, un poder tan grande que infundía temor a los propios dioses.

Esto, desde el punto de vista metafísico. Desde el punto de vista psíquico, las tradiciones mágicas concuerdan en afirmar que toda acción eficaz de orden extranormal tiene por premisa un estado de exaltación, de «manía», embriaguez o éxtasis activo que disuelve la imaginación de sus condicionamientos físicos y pone al Yo en contacto con la paracélsica «Luz de la Naturaleza», con el substrato psíquico de la realidad, donde toda imagen o verbo formado adquirirá un poder objetivo. Ahora bien, si por medio natural el *eros* conduce a un estado de exaltación de este tipo, puede comprenderse que del erotismo místico o iniciático se haya podido pasar también al erotismo mágico en sentido propio. La excepcional dinamización o vitalización de la fantasía por efecto del *eros* es un hecho bien conocido en el propio ámbito profano: ya hemos hablado de ello en su momento. En cierta medida, en todo amor actúa ya una «fantasía viviente mágica». Por eso no debe asombrarnos que una particular técnica mágica haya usado como medio el sexo sometido a un régimen particular.

Es bastante comprensible que la documentación existente en relación con este tipo de cosas sea más bien escasa, mientras que no tienen aquí mucho interés las formas degradadas o de brujería, como las que pueden encontrarse entre los primitivos. Algunas referencias generales podemos sacarlas nuevamente del tantrismo hindú. Se trata de los *shakras*, o sea de las cadenas (literalmente: ruedas) compuestas de parejas de hombres y mujeres que realizan juntos el acto sexual ritual en una formación en círculo. En el centro del círculo está el «señor de la rueda» –*shakrêshvara*– con su compañera, para oficiar y dirigir la operación colectiva. Para ejercer tal función, se explica, hace falta ser un adepto, haber tenido una iniciación perfecta. En su conjunto, se trata de una evocación colectiva, orgiástica en parte, de la diosa como fuerza ya

latente en el grupo operante, ahora activada mediante la realización de los mismos actos y la visualización de las mismas imágenes por parte de cada pareja, hasta crear un remolino fluídico o «psíquico» que se usa para la operación. Todo ello ha llegado a entrar incluso en un marco de magia profesional, como rito mágico llevado a cabo por cuenta de terceros. Se conocen casos de príncipes que convocaban *shakras* tántricos con fines profanos como propiciarse el éxito de expediciones guerreras [154].

No se conoce ningún detalle sobre el procedimiento sexual que se seguía en este tipo de contextos. No se sabe, pues, si el acto sexual seguía aquí su curso natural como en los ritos orgiásticos promiscuos, o si seguía el régimen de la no emisión del semen como en los ritos iniciáticos, o incluso si, como sucede en las operaciones de magia colectiva en general, no era a los reunidos –destinados tan sólo a acumular una fuerza psíquica y a crear un *clímax*–, sino únicamente al jefe de la cadena a quien le correspondía llevar a cabo las operaciones decisivas con la mujer que le estaba reservada.

Respecto de las condiciones internas de la magia sexual, alguna cosa más la podemos deducir con cierto margen de verosimilitud de prácticas en la misma dirección que pervivieron hasta los tiempos modernos en el seno de nuestra propia civilización. Un documento indicativo al respecto es el libro *Magia Sexualis*, de Pascal Bewerly Randolph [155]. Randolph fue una figura enigmática de escritor y ocultista de finales del XIX. Primero fue miembro de la *Hermetic Brotherhood of Luxor*, organización de orientación iniciática con sede en Boston, y en 1870 creó su propio centro, al que denominó *Eulis Brotherhood*. El libro antes citado parece que se compuso tras su muerte, a partir de notas de una obra manuscrita para uso personal de los pertenecientes a su centro; parece que se trata propiamente de la segunda sección de las enseñanzas reservadas al segundo grado. El libro se ha publicado en edición a cargo de la misma Maria de Naglowska de la que hablábamos hace poco. Hay razones para suponer que el contenido de la obra se ha visto perjudicado en varios puntos por interpolaciones y por un parcial arreglo debidos a de Naglowska. Con todo, lo que puede resultar de interés está separado por muchos pasajes carentes de fundamento y además divagantes, muestra de una cultura de nivel inferior.

Randolph empieza reconociendo que «el sexo es la mayor y principal fuerza mágica de la naturaleza». Y cuando dice que «todas las fuerzas y las potencias provienen de la feminidad de Dios» [156], encontramos en él la bien conocida teoría metafísica de la Shakti. Una enseñanza particular se refiere a la polaridad invertida de los dos sexos: el hombre y la mujer constituyen uno el polo positivo y la otra el polo negativo en el plano material corpóreo, pero en el «plano mental la mujer es el polo activo

154. *Cf.* A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 583.
155. *Magia Sexualis*, Paris, 2ª ed., 1952.
156. *Magia Sexualis*, *cit.*, pp. 81-82.

y el hombre es el polo negativo». Se especifica así que, si bien el órgano del sexo es positivo en el hombre y negativo en la mujer, para «el órgano de las manifestaciones mentales», situado en la cabeza de ambos, vale lo contrario [157]. Algo parecido refiere también De Guaita; pero aquí se da de modo más bien distorsionado una enseñanza que, en su sustancia, se refiere a lo que hemos dicho sobre la pasividad, o polarización negativa, propia del hombre cuando se encuentra en estado de deseo concupiscente, y sobre la positividad de lo femenino cuando se considera su natural poder sutil, atractivo, succionante y «no agente». Teniendo esto en cuenta, en un escrito ya citado [158] se indica, como presupuesto esencial para el acto sexual con finalidades iniciáticas, el invertir ante todo la polaridad y establecer una polarización positiva del hombre frente a la mujer también en el plano espiritual y sutil. En cambio, hablar de la cabeza como «órgano de las manifestaciones mentales», como hace Randolph, resulta impropio; eso hace pensar en el simple ámbito de la psicología y de la intelectualidad, ámbito que aquí no entra en cuestión y en el cual, por lo demás, no es en absoluto verdad que el hombre esté polarizado negativamente y la mujer lo esté positiva y activamente, sino al contrario. La citada inversión y positivización de la polaridad negativa masculina (mutación a la que ya hemos asociado el simbolismo del acto sexual invertido) se refiere a estratos más profundos del ser; en términos extremorientales, equivale a la potenciación del puro *yang* en uno mismo, y es necesario llegar también a ello si debe realizarse ocultamente el precepto: *non des mulieri potestatem animae tuae* en el punto en que se está poseyendo su cuerpo. Si bien Randolph no habla de esta condición, también es cierto que las cualidades que dice que es necesario poseer y desarrollar para la *magia sexualis* la implican.

La primera de estas cualidades es llamada en francés *volancie* (volencia) y se relaciona con la capacidad de dominarse en toda circunstancia, de querer de modo firme y constante. Según Randolph, «encontramos ejemplo [analogía] de ella en la fuerza irresistible del rayo que despedaza y quema pero no se detiene». «El discípulo debe desarrollar en sí mismo esta fuerza elemental –la *volancie*–, que es pasiva porque obedece las órdenes de la mente, y que es fría, porque está exenta de toda pasión» [159].

La segunda cualidad, que en cierto modo hace de contrapartida positiva de la primera, es el «decretismo», la «cualidad dictatorial, poder positivo del ser humano sin el que no se puede llevar a cabo ningún bien ni mal real», «la capacidad de proclamar órdenes perentorias [empezando por dárselas a uno mismo], tranquila y seguramente, sin alimentar ninguna duda sobre la consecución del efecto querido». Ya hemos visto que en el tantrismo indotibetano, al principio masculino se refiere el *vajra*, término que también tiene el significado de cetro. Para el ejercicio de tal vo-

157. *Magia Sexualis, cit.*, pp. 23-24.
158. *Introduzione alla Magia, cit.*, v. II, p. 338-339.
159. *Magia Sexualis, cit.*, pp. 33 ss.

luntad se requiere que «la imaginación esté exenta de cualquier otra preocupación y que ninguna emoción llegue a influir la orden dada» [160].

La tercera capacidad que hay que desarrollar el es «posismo», consistente en actitudes, gestos o poses del cuerpo que sean encarnaciones, expresiones plásticas o siglas de determinado pensamiento. Aparte del neologismo y de ciertas exageraciones, en el fondo se trata de lo que en general constituye el fundamento de todo ritualismo seriamente entendido y que ha tenido una notoria expresión en la ya mencionada doctrina yóguica de los *asâna* y los *mudrâ*, o sea posturas especiales del cuerpo y de los miembros a las que se atribuye no sólo un valor simbólico, sino también el valor concomitante de cerrar el circuito de algunas corrientes de energía sutil del organismo. Naturalmente, el presupuesto es que ese gesto «en pose» sea «realizado», se viva en su significado, como una incipiente objetivación de este último [161].

Esto conduce a una última cualidad, a la que Randolph denomina *tiroclerismo*: es el poder de evocar y formar imágenes bien claras y firmes con la mirada interna.

No es este el lugar para detenerse en los distintos detalles de la magia de los olores, de los sonidos, de los colores, con sus correspondientes datos astrológicos y horoscópicos que proporciona el libro sin dejar claras cuáles son sus fuentes. Pasando a las operaciones mágicas sexuales, entre los fines que según Randolph se pueden conseguir con ellas encontramos la realización de un proyecto, deseo u orden precisa del operador; luego, la provocación de visiones suprasensibles (como alguna de las operaciones a que se entregaba Crowley); en tercer lugar, la regeneración de la energía vital y el reforzamiento de la «potencia magnética» (lo cual pudiera corresponder a uno de los fines que, como hemos visto, se proponían las prácticas taoístas); en cuarto lugar, la producción de una influencia con vistas a sujetar la mujer al hombre o el hombre a la mujer; finalmente, se habla de «cargas» de fuerza psíquica y fluídica que por este medio pudieran liberarse a fin de saturar con ellas objetos; posibilidad, esta última, que ya va bastante más allá de los límites de todo lo que la capacidad de creer de un hombre de hoy pueda admitir jamás.

En cuanto al régimen de la unión sexual que hay que observar para la persecución de tales fines, sin embargo, no se aclara gran cosa, y lo poco que se encuentra ni siquiera es muy convincente. Es natural que aquí se diga que «la voluptuosidad y el placer no deben constituir el fin principal» [162]. Con todo, es difícil imaginarse de qué modo, en un contexto de este tipo, más allá del placer se pueda apuntar a la «unión de las almas» dado que toda la situación es de medio empleado para un fin, que tal fin es un objetivo concreto y que la mujer desempeña simplemente el papel de un instrumento. Como máximo, podrá hablarse de amalgamamiento fluídico. Leemos también que el acto sexual se considera «como una oración», con el objeto de ésta formulado e

160. *Magia Sexualis*, *cit.*, pp. 39-40, 59.
161. *Magia Sexualis*, *cit.*, pp. 41-49.
162. *Magia Sexualis*, *cit.*, p. 77.

imaginado clarísimamente; pero, si tienen que entrar en acción la *volancie* y el «decretismo» [163], elegir la palabra «oración» nos parece por lo menos extraño. Aparte de esto, parece que es decisivo, en el acto sexual, un abismarse (*s'abîmer*) y el sentirse llevado hacia lo alto «en el instante en que, con todas las fuerzas unidas, se toca la raíz del sexo opuesto». En este punto es donde se supone que debe hacerse intervenir el acto mágico. «Es mejor si el hombre y la mujer imaginan el mismo objeto o desean la misma cosa; pero la oración de uno solo de los dos es igualmente eficaz, porque en el espasmo amoroso transporta la fuerza creativa del otro». Para que la oración sea eficaz «es necesario el paroxismo de los dos. También es necesario que el instante del orgasmo de la mujer coincida con el instante expulsivo del hombre, porque sólo así se efectuará la magia» [164]. Se habla explícitamente del momento «en el que el semen del hombre pasa al cuerpo de la mujer, que acepta». Aunque se pone en guardia de que intervenga en ese momento la «pasión carnal», el «instinto animal» que es casi «un suicidio para el hombre» [165], el conjunto no deja de ser problemático, porque estas últimas instrucciones están en contradicción con buena parte de las enseñanzas esotéricas auténticas que anteriormente hemos referido; como hemos visto, esas enseñanzas consideran que la crisis emisiva del orgasmo sexual es un síncope de toda la experiencia en sus posibilidades suprasensibles y un peligroso derrumbarse.

Si tienen que considerarse auténticas estas instrucciones de Randolph, sólo cabe pensar en la posibilidad de que la fuerza mágica del semen, la *vîrya*, pueda separase de la sustancia física; despertada generalmente la fuerza mediante el abrazo de la mujer, en el punto liminal del orgasmo la inserción de la voluntad llevaría a la separación, o sea a extraer y hacer vibrar la fuerza viril mágica en el plano de la operación preestablecida, y el semen vertido en la mujer y captado por su carne se convertiría entonces tan sólo en una sustancia sin vida, privada de su contrapartida suprabiológica. Se operaría, en esencia, una desviación del poder de crear del plano todavía sacralizado de la procreación (como en las adopciones rituales del acto conyugal procreativo conocidas en las religiones creacionistas, como por ejemplo el Islam) a un plano distinto, mágico, en el punto mismo en que se estaría produciendo el no obstaculizado determinismo biológico eyaculativo. Además podría considerarse la extrema dinamización y vitalización que en ese punto puede tener la imaginación, si permanece uno suficientemente consciente para poder hacer uso de ella. Ese sería el único modo posible de hacer inteligibles las indicaciones de Randolph sobre

163. *Magia Sexualis, cit.*, p. 88: «Por medio del *decretismo*, de la *volancie* y del *posismo*, acentuar el deseo en el instante de la eyaculación y pensar intensamente en la cosa deseada antes, durante y después del acto».

164. *Magia Sexualis, cit.*, pp. 76-78, 81. Tal vez pudiera indicarse un paralelo hindú en el *Tantrasara* (Trad. Gnoli, Torino, 1060, pp. 280-281), donde se habla de la unión del *vîra* con su compañera: en el acto sexual «sustanciados como están el uno de la otra, cooperan recíprocamente al despertar de la potencia de Shiva, de la primera cinesis de energía hasta la emisión creadora».

165. *Magia Sexualis, cit.*, p. 80.

el régimen del acto sexual, siempre que se admita que se han reproducido fielmente en el libro. Señalemos de pasada, por lo demás, que el estado de unión y de crisis erótica simultánea en el hombre y la mujer tal vez también se pueda interpretar en el sentido de un estado creativo únicamente en tal contexto, no en el plano de las uniones sexuales corrientes. Se sabe, en efecto –y ya lo hemos recordado– que ningún estado unitivo de este tipo es indispensable para la fecundación animal; una muchacha frígida o violada, que en nada se ha unido interiormente con el hombre cuando la poseía, puede quedar embarazada, y sabemos por la biología que la penetración fecundativa del espermatozoo en el óvulo puede efectuarse mecánicamente incluso muchas horas después del orgasmo de la pareja; por no hablar de la fecundación artificial.

Randolph da algunos esquemas de formas especiales o posiciones del acto sexual en correspondencia con uno u otro de los fines que la operación mágica se propone; es aquí donde probablemente entra en juego el «posismo». En el libro, sin embargo, todo se reduce a unas pocas alusiones genéricas y fragmentarias. Por nuestra parte, lo único que vemos de interés es que estos prolongamientos de antiguas tradiciones secretas llegados hasta nuestros días parece que corroboren la hipótesis, antes apuntada, de que en el origen, o en algunos casos, varias posturas del acto sexual mencionadas en tratados de erótica profana o libertina pudieron tener un significado ritual e incluso mágico.

Es evidente que las operaciones de magia sexual requieren una especialísima cualificación y casi un paradójico desdoblamiento, porque mientras que por un lado tendría que tener vía libre un proceso de disolución y de amalgama extática con la mujer que requiere todo el ser –y ese proceso es la condición para conseguir el estado no-dual y por lo tanto la premisa para la posible eficacia de la operación–, por el otro tendría que estar presente y despierto casi un segundo Yo que piensa en algo completamente distinto, que está centrado en la imagen correspondiente al fin que se quiere realizar, al objeto de la «oración mágica». Objeto que también puede ser absolutamente profano, y cabe preguntarse entonces si tan interesante es que haya que subordinarle lo que la misma experiencia en sí podría dar con otra orientación.

Volviendo a Randolph, éste menciona, para algunos fines determinados, un período de preparación de siete días, al que sigue un período operativo de cuarenta días durante el cual se lleva a cabo el rito cada tres días [166]. Hay que preparar un ambiente adecuado. La mujer debe dormir en habitación aparte; no hay que verla demasiado a menudo, sino verla tan sólo cuando haya de encenderse entre ellos un estado de vibración magnética. Tras cada operación, la mujer debe alejarse en silencio. Eso muestra la parte puramente instrumental que la mujer tiene en este contexto.

Para terminar, Randolph pone en guardia contra los «íncubos y súcubos, que reflejan vuestros vicios y vuestros deseos escondidos»; porque pueden esclavizar irre-

166. *Magia Sexualis, cit.*, pp. 86-89.

parablemente [167]. Una advertencia análoga la habíamos encontrado ya en Kremmerz, cuando oíamos hablar de «pactos tácitamente establecidos». Pero el mayor peligro no tiene propiamente relación con los «vicios y deseos», sino que, como hemos dicho, más bien se refiere al hecho de que en este tipo de experiencias se producen desnudamientos y objetivaciones de la fuerza elemental del sexo en una u otra polarización; una situación de pasividad en quien se entrega a estas prácticas acarrea el fenómeno obsesivo, la destrucción de la propia personalidad o «alma» en un sentido casi teológico, porque aquí se abren o activan estados del ser bastante más profundos que los alcanzados cuando en el amor profano un hombre «enloquece» por una mujer (o una mujer por un hombre) y por ella (o por él) va hasta la ruina e incluso la muerte.

167. *Magia Sexualis, cit.*, p. 210. Aquí, sin embargo, se refiere sobre todo a las prácticas con el «espejo mágico».

Conclusión

El sexo es la «mayor fuerza mágica de la naturaleza»; actúa en él un impulso en el que se esconde el misterio del Uno incluso cuando casi todo, en las relaciones entre hombre y mujer, se degrada en abrazos animales, se diluye y dispersa en sentimentalismos blandos e idealizantes o en el régimen domesticado de las uniones conyugales socialmente autorizadas. La metafísica del sexo subsiste incluso en los casos en que, viendo la mísera humanidad y la vulgaridad de infinitos amantes de infinitas razas –máscaras e individuaciones sin fin del Hombre Absoluto en busca de la Mujer Absoluta en una vivencia que cada vez se sincopa de nuevo en el círculo de la generación animal–, resulta difícil vencer un sentimiento de disgusto y de rebelión y estaría uno tentado de aceptar la teoría biológica y física que hace derivar la sexualidad humana de la vida de los instintos y de la simple animalidad. Y sin embargo, si algún reflejo hay de una trascendencia *vivida* que se manifiesta involuntariamente en la existencia corriente, eso sucede a través del sexo. No van más allá a este respecto quienes se entregan a especulaciones, a actividades intelectuales, sociales o «espirituales», sino únicamente aquellos que se elevan hasta una experiencia heroica o ascética. Mas para la humanidad común sólo el sexo procura, aunque sea en el rapto, en el espejismo o en oscuro trauma de un instante, aperturas más allá de los condicionamientos de la existencia puramente individual. Este es el verdadero fundamento de la importancia, que ningún otro impulso iguala, que amor y sexo han tenido y tendrán siempre en la vida humana.

Con estas palabras podemos concluir el presente estudio. Somos bien conscientes de sus lagunas, sobre todo por lo que se refiere a la fenomenología del amor sexual profano normal y «anormal», sobre la cual sólo un especialista adecuadamente orien-

tado –el psiquiatra, el neurólogo, el ginecólogo– hubiera podido recoger material más abundante y corroborar posteriormente muchas cosas a las que en estas páginas sólo se ha podido aludir. Pese a esto, consideramos que el fin principal que nos habíamos propuesto se ha logrado: dar el sentido de un conjunto, que tiene también dimensiones metafísicas y suprafísicas, en el que se integra todo lo que ordinariamente se conoce como amor y sexo cuando se quiere comprender su lado más profundo.

Como hemos visto, para lograrlo hemos tenido que adentrarnos además en dos ámbito insospechados: en el de las experiencias liminales que muchos estarán tentados de excluir del curso «sano y normal» de toda experiencia erótica, y en el de las enseñanzas secretas, los mitos, las tradiciones cultuales y rituales de civilizaciones alejadas de nosotros en el espacio o en el tiempo. Sólo en este conjunto se han podido recoger los elementos necesarios para explicar la parte por el todo y para obtener de lo superior la clave para comprender lo inferior. Así, la consideración de estos dos ámbitos, especialmente el segundo, se ha llevado la mayor parte en la extensión de nuestro trabajo, y nos hemos adentrado en ella sin preocuparnos de la impresión de extrañeza, y tal vez de fantasiosidad y extravagancia, que puede haber recibido cierto tipo de lectores.

En realidad, por lo que se refiere a todo lo que presenta un aparente carácter de «anormalidad», ya en la Introducción habíamos señalado el error de poner en el lugar de lo «normal» lo que sólo se presenta en el mayor número de casos. Como «normal», en sentido riguroso del término, se considera aquí lo que es típico, lo cual no tiene nada que ver con la cantidad o con la mayor frecuencia, porque generalmente es muy raro encontrarlo. En este mismo sentido, un hombre perfectamente sano, que presente todos los rasgos morfológicos del tipo ideal, es empíricamente una aparición de excepción, mas no por eso es «anormal»; al contrario, es precisamente él quien manifiesta la normalidad. Y la misma idea hay que aplicar a los aspectos del *eros*, del amor y de la sexualidad que, incluso en el caso de que se consideren posibles, a la mayoría les parecerán anormales y excepcionales, y por ello no dignos de tenerse en cuenta en la práctica. También aquí, en una consideración de orden superior pueden invertirse los criterios: lo anormal (lo típico) es lo normal, y lo normal (lo que ordinariamente se encuentra en la mayoría) es lo anormal.

Esta consideración encuentra una aplicación especial cuando las formas hoy universalmente difundidas de la sexualidad se confrontan con los distintos horizontes resultantes del estudio de otros tiempos y civilizaciones. El hombre moderno se ha acostumbrado a considerar normal su civilización, y con ella el conjunto de comportamientos que la caracterizan. No duda casi ni por asomo de que cualquier otra civilización o forma existente en el pasado tenga que medirse por el rasero exclusivo de lo que le es familiar hoy a él. Si se permanece en esta singular infatuación, también respecto al sexo se impondrá entonces una idea totalmente distorsionada y mutilada sobre lo «normal» y lo «real». De hecho, como en todo campo que interese espiritualmente, también en el del sexo y del amor presenta carácter regresivo lo que en

nuestros días y en la época moderna en general se recalca de modo casi exclusivo. A la moderna «demonía» del sexo a la que aludíamos en la Introducción, corresponden en general formas de una sensualidad primitivizada, diluida o que roza la neurosis y la corrupción más trivial. De ahí el nivel de la literatura sexológica, erótica o criptopornográfica en nuestros días, y también de muchas obras que pretenden ser de vulgarización y guía para la vida sexual. Ahora bien, el cambio y ampliación de perspectivas al que ya hemos tratado de contribuir en otras obras nuestras al hablar de otros temas, el presente estudio se los ha propuesto, en uno de sus aspectos principales, precisamente con respecto al ámbito del *eros* y del sexo. Así como el mundo tradicional y todo cuanto de él se ha conservado hasta tiempos relativamente recientes en civilizaciones distintas de la del Occidente moderno conocía una imagen del hombre que, por no estar limitada a la materialidad, a la «psicología» y la fisiología, era infinitamente más completa que la moderna, así también al sexo se lo consideraba íntegramente, fue estudiado y activado también en sus valores y sus posibilidades superiores. Y una comprensión efectiva, o sea genética, de las propias formas a las que hoy se ha reducido el sexo, y en general de las accesibles a la gran mayoría de tipos humanos menos diferenciados, formas que bien pudiéramos llamar subproductos del sexo, sólo la podemos alcanzar remitiéndonos a las categorías, los conocimientos y las experiencias de ese mundo distinto.

Estas son, pues, las perspectivas que ha querido abrir el presente ensayo, que únicamente se propone una ampliación del saber: mostrar que no todo termina en lo que estamos acostumbrados a ver y que casi sin excepción se encuentra a nuestro alrededor, hasta el punto de que termina pareciendo normal y evidente, y que, por lo que se refiere a las teorías sexológicas corrientes, y particularmente las influidas por el biologismo evolucionista o las ideas fijas psicoanalistas, lo que más importa ni siquiera lo tocan. Que al lector no le pareciese una extravagancia hablar de una metafísica del sexo sería ya mucho. Además, varias de las cosas que hemos dicho podrán servir a alguna persona más cualificada y diferenciada para una clarificación de sus propias experiencias y de sus propios problemas. Sobre el ámbito del *sacrum* sexual y todo cuanto se ha tratado especialmente en el último capítulo con referencia a enseñanzas secretas, tal vez el lector haya recibido la idea de que semejante orden de cosas tiene su posibilidad, confirmada por tradiciones a menudo pluriseculares y concordantes. Aunque hemos mencionado casos de prolongamientos hasta nuestros días de dichas tradiciones, hay que excluir, para la casi totalidad de nuestros contemporáneos, que pueda hacerse algo más que tomar conocimiento; y tal vez lo mismo puede decirse de los ámbitos fronterizos del propio *eros* profano, en los que a menudo nos hemos detenido. El hombre es distinto, y el ambiente es distinto; prácticamente puede contarse tan sólo con casos excepcionales. De todos modos, tal como decíamos al principio repitiendo lo que hemos dicho en otras ocasiones y contextos sobre qué objeto tiene aclarar uno u otro aspecto de la concepción no-moderna de la vida y de los correspondientes comportamientos, ya es mucho llegar a tener cierto sentido de las dis-

tancias, a fin de darse cuenta de dónde nos encontramos hoy. También con respecto al sexo, el redescubrimiento de su significado primigenio y más profundo, y el uso de sus posibilidades superiores, dependen del posible reintegrarse del hombre moderno, de su elevarse y situarse más allá de las basuras psíquicas y espirituales a las que se ha visto conducido por los espejismos de su civilización material: porque, en esas basuras, el significado mismo de ser verdaderamente hombre o mujer está destinado a desaparecer; el sexo servirá tan sólo para conducir todavía más abajo; e incluso fuera de lo que se refiere a las masas, el sexo, reducido a su contenido de mera sensación, será tan sólo el ilusorio, oscuro y desesperado lenitivo del disgusto y la angustia existenciales del que ha entrado en un callejón sin salida.

SOPHIA PERENNIS

1. Frithjof Schuon, **Tras las huellas de la Religión Perenne.**
2. Titus Burckhardt, **Clave espiritual de la astrología musulmana según Muhyudin Ibn Arabí.**
3. Titus Burckhardt, **Símbolos.**
4. Joseph E. Brown, **El legado espiritual del indio americano.** Dibujos de Ann Parker.
5. Jean Hani, **El simbolismo del templo cristiano.**
6. Frithjof Schuon, **Castas y Razas,** seguido de **Principios y criterios del arte universal.**
7. Ananda K. Coomaraswamy, **Sobre la doctrina tradicional del arte.**
8. Louis Charbonneau-Lassay, **Estudios sobre simbología cristiana. Iconografía y simbolismo del Corazón de Jesús.**
9. **Ashtavakra Gita.** Traducido por Hari Prasad Gita.
10. Khempo Tsultrim Gyamtso, **Meditación sobre la vacuidad.**
11. Lilian Staveley, **La fontana de oro, o el amor del alma a Dios. Pensamientos y confesiones de una de sus amadoras.**
12. Mahatma Dattatreya, **Avadhut Gita.**
13. **Cantos pieles rojas.**
14. Vizconde H. de la Villemarqué, **El misterio celta. Barzaz Breiz. Relatos populares de Bretaña.**
15. Bernard Dubant, **Sitting Bull. Toro Sentado. «El último indio».**
16. René Guénon, **La metafísica oriental.**
17. **El jardín simbólico.** Texto griego extraído del Clarkiamus XI por Margaret H. Thomson, M.A.
18. Eva de Vitray Meyerovitch, **Los caminos de la luz. 75 cuentos sufíes.**
19. Pierre Ponsoye, **El Islam y el Grial.** Estudio sobre el esoterismo del *Parzival* de Wolfram von Eschenbach.
20. Joseph Jacobs, **Cuentos de hadas célticos.**

21. Whitall N. Perry, **Gurdjieff a la luz de la tradición.**

22. Leo Schaya, **La doctrina sufí de la unidad.**

23. Arco Iris Llameante (J. Neihardt), **Alce Negro habla.** Ilustraciones de Oso Erecto.

24. Abanindranath Tagore, **El Alpona o las decoraciones rituales de Bengala.**

25. Angelo Silesio, **Peregrino querubínico o epigramas y máximas espirituales para llevar a la contemplación de Dios.**

26. Abanindra Nath Tagore, **Arte y anatomía hindú.** (Con 36 ilustraciones).

27. Clément Huart, **Calígrafos del oriente musulmán.**

28. Ibn'Arabî, **El tratado de la unidad.** Seguido de: Fadlallah al-Hindî, **Epístola titulada «El regalo», sobre la manifestación del profeta.** Abdul-Hâdi, **Al-Malâmatiyya.**

29. Ananda K. Coomaraswamy, **Teoría medieval de la belleza.**

30. Frithjof Schuon, **Comprender el Islam.**

31. René Guénon, René Allar, Elie Lebasquais, Kshêmarâja y Jayarata, Shankarâchârya, **La tradición hindú.**

32. Angus Macnab, **España bajo la media luna.**

33. Martin Lings, **El secreto de Shakespeare.**

34. Titus Burckhardt, **El arte del Islam. Lenguaje y significado.**

35. Joseph E. Brown, **Madre tierra, padre cielo.** Fotografías de los indios de Norteamérica de E. S. Curtis.

36. Shaykh Al-Arabī Ad-Dārqawī, **Cartas de un maestro sufí.**

37. 'Abd Ar-Rahmân Al-Jâmî, **Los hálitos de la intimidad.**

38. Frédéric Portal, **El simbolismo de los colores.**

39. Edward S. Curtis, **El indio norteamericano.**

40. Frithjof Schuon, **Las perlas del peregrino.**

41. **El Zohar. Revelaciones del «Libro del Esplendor».** Seleccionadas por A. Bension.

42. Frithjof Schuon, **El sol emplumado. Los indios de las praderas a través del arte y la filosofía.**

43. Valmiki, **El mundo está en el alma.**

44. L. Charbonneau-Lassay, **El bestiario de Cristo.**

45. L. Charbonneau-Lassay, **El bestiario de Cristo.** Vol. II.

46. Julius Evola, **El misterio del Grial.**

47. Julius Evola, **Metafísica del sexo.**

48. Jean Hani, **La Virgen Negra y el misterio de María.**

49. Tenzin Gyatso, decimocuarto Dalai Lama, **El mundo del budismo tibetano.**



En este profundo y riguroso estudio sobre el sexo y la sexualidad, Julius Evola pone al descubierto la naturaleza trascendente del *eros* humano, cuyas claves encuentra en la esfera del mito y de lo sagrado, y nos ofrece un vastísimo panorama de las concepciones existentes sobre el sexo en las distintas civilizaciones, así como su utilización en prácticas rituales, iniciáticas, mágicas o extáticas.

ISBN 84-7651-610-X

9 788476 516102

SOPHIA PERENNIS

José J. de Olañeta, Editor